الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران - السانيا -
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان:

الدولة و التمذهب الديني

دراسة في نقد الاستبداد السياسي

إعداد الطالب:
بن جلطي محمد

إشراف:
أ.د. احمد مسعود

لجنة المناقشة

د بریاح مختار	جامعة وهران	رئيسا
أ د مسعود أحمد	جامعة وهران	مشرفا ومقررا
أ د عبداللاوي عبدالله	جامعة وهران	مناقشا
د حفيان محمد	جامعة سعيدة	مناقشا

السنة الجامعية

2013-2012

كلمة شكر و تقدير

إلى أستاذي المشرف السيد : "مسعود احمد "

فهو القدوة و القنديل الذي ينير بعلمه و طيبته كل طالب علم ،فوقف معنا دون كلل وملل

إلى السيد و الأخ رئيس المشروع بلرياح مختار الذي فسح لنا المجال ،لإكمال و مواصلة دراستنا ،

و إلى كل أساتذتنا لأن نصائحهم كانت معنا و هم بعيدون عنا ،دون أن أنسى تشكراتي للجنة لقبولها هذا العمل و نصائحهم و إرشاداتهم فهي كالمصابيح تنير طريقنا عسى أن نتفادى الأخطاء التي لا تخدم الموضوع و تحياتي الخالصة إلى كل أساتذتي و إداريين كل باسمه

الإهـــــداء

إلى كل من يقف أمام المعرفة بإجلال و يغترف من

ينبوعها الصافي و لا يشبع

و إلى كل طالب علم من المهد إلى اللحد لا يعرف

التخصص و التقوقع بل الإلمام و التنوع

الفهرس

يبدو لكل متتبع أو دارس اجتماعي أن الدين بما هو مقدس ، يخدم عدة وظائف في المجتمع ، خاصة في المجتمع الإسلامي الذي نجد فيه أن الدين يلعب الدور الرئيسي في اللعبة السياسية ، حيث يستخدم في كثير من الأحيان كأداة سيطرة من موقع المقدس – من قبل الجهة الحاكمة في المجتمع السياسي - ، بينما نجده – الدين – يستخدم هذه المرة كأداة للتحريض من قبل القلة أو الكثرة على التوالي , الرافضة لسيطرة الجهة الحاكمة .

إن الدولة بما هي مفهوم ، وكما حققه الفقهاء الدستوريون في الغرب , هي شعب أو أمة ينظم أمرها حكم يخضعون بموجبه إلى أحكام قانونية واحدة لا تمايز فيها ، إلا أن هذا التعريف – بما هو غربي وحديث – غير وارد في الفكر الإسلامي القديم والحديث.

بهذا فإن الدولة هي تطور ملازم لحركة التاريخ توحي بظلال تاريخية في وعي الإنسان المسلم عموما والعربي خصوصا , خاصة إذا افترضنا أن الدولة الإسلامية التي أسست في بدايات الطرح الإسلامي لم تكن في مستوى إرضاء شعوبها مقارنة مع التعريف الحديث الغربي للدولة.

فبالنسبة للفكر الإسلامي لا يزال يعتبر على الدوام أن السلطة / الدولة والسياسية من الدين ولا يمكن إلا من خلاله الإطلال على تاريخ أو فقه السلطة في الإسلام . أما بالنسبة لرئاسة الدولة / الإمامة أو الخلافة فهي بالنسبة لهذا الأخير – الفكر الإسلامي – ما وجدت إلا لحراسة الدين وسياسية الدنيا كما عرفها الماوردى.

هذا الطرح يبين بوضوح تام كيف يجمع العقل العربي الإسلامي ، وكيف يتأسس مجاله السياسي على مبدأ أن الدولة – بوصفها الجمهورية – ما هي إلا أداة موضوعية لخدمة الدين ، وبالتالي فقد مورست السياسة داخل الدين والعكس وهذا ما أنتج خطابا " لاهوتيا " في السياسة العربية الإسلامية من موقع أنها ممارسة أي خطاب سياسي بدون مضامين مفاهيمية وهذا ما أدى إلى انتاج نوع من الممارسة اللاهوتية السياسية , فكان على المعارضة من هذا الموقع أن تتدنس بالخوض في المقدس لكي تنتج خطاب سياسي يحاول أن يطرح الدولة كمفهوم مدني يحضن الإنسان بما هو كائن يحتاج لأن يتدبر أموره بتسيير شؤونه والمحافظة على وسطه .

لم نعني في هذا البحث بموضوع الدين والدولة حتى نطرح نظرية الدولة الدينية أو علاقة هذه بالأخرى ، بقدر ما عنينا عن البحث عن كيفية الممارسة الايديولوجية لمفهوم الدولة في الخطاب الإسلامي الحديث والأول – ما بعد التأسيس – من خلال محاولة الاطلال على تاريخ فقه السلطة في الدولة الإسلامية من جهة ، ومن جهة ثانية كيف عالج الخطاب الإسلامي بشقه الأصولي والإخباري والإسلامي التنويري مسألة الدولة في الطرح السياسي وبخاصة مسألة الاستبداد. هذا المرتكز على الخطاب الديني حيث نجد دوما الخطاب الاستبدادي يعود إلى مفاهيم دينية قرآنية كجماعة الايمان ضد جماعة الكفر وضرورة تطبيق شرع الله والمحافظة سنة نبيه ، إلى طاعة أولى الأمر والجهاد في سبيل الله واستغلالها استغلالا حكم مع الزمن وحرك اللاشعوري السياسي الإسلامي نحو العمل على ترسيخها.

إن ارتواء الاستبداد من معين المقدس الديني جعل كل محاولة تنويرية للإصلاح قديما و حديثا تقعد قعود المراقب المحلل محاولة التغيير أو إعطاء البديل.

فبالنسبة للمحاولات القديمة ووجهت من موقع الردة أو الخروج عن تعاليم الإسلام والحاكم بأمره , أما الإصلاحات المعاصرة فكان تحركها ممزوج بالخوف في الوقوع في ردة الفعل أو رفض كل ما هو تراثي لتجد نفسها في حضن الغرب العلماني – الغير مسلم – محاولة التفلت من بين مطرقة الاصلاح والتقدم , وسندان التأكيد على الهوية الإسلامية . وفي نفس الوقت الهروب من فك الاستبداد الديني و " السياسي المعاصر " .

إننا وبتكلمنا عن الاصلاح في الفكر الإسلامي ، مقابل كل ممارسة استبدادية سياسية أو دينية ، إنما نعني بذلك الفكر الإسلامي بشقيه السني والشيعي في ذلك التباين في مختلف الأسس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وبالتحديد التاريخية ، هذه الأخيرة التي ساهمت وبشدة في بناء تصورات متباينة كل التباين ، خاصة وأنها – الأحداث التاريخية – بقيت وتبقى الحدث الأبرز الذي تبنى عليه القراءات الفكرة والنظرية للفرد المسلم.

هذا الالتباس المستشكل والذي إلى اليوم لم يستطيع معه العقل الإسلامي أن يجد نظرية متماسكة كل التماسك لمفهوم الدولة دفعنا إلى أن نحدد مجال بحثنا ضمن الفكر الإسلامي السياسي وتصوره للدولة لما يحمله هذا الفكر من دراماتيكيات وتغيرات في الرؤى والمواقف السياسية ، خاصة في رأيته السائدة للعالم , إذ أن الفكر الإسلامي (السني / الشيعي) لطالما توجه وعيه إلى لملمة مواريث العقود

السالفة ولطالما عاش وانطلق من موقع الدفاع عن تاريخيه – بالنسبة للفكر السيني أما بالنسبة للفكر الشيعي فكان دائما ناقدا للتاريخ الإسلامي خصوصا السياسي منه - ، وأن الصراع كأن ولا يزال بين الداخل مع نفسه سني/شيعي ، وبين الداخل الإسلامي والخارج الغربي الذي إنما همه تمزيق الوحدة و تقسيم البلاد والعباد.

نحاول أن نهتم في هذا البحث بالتعريف بمسار مفهوم الاستبداد بشقيه الديني والسياسي ضمن الفكر السياسي الإسلامي ومجموعة العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية التي تحكمت بنشوءه وساهمت في تبلوره وتأثيره على الواقع السياسي والاجتماعي بل حتى الاقتصادي ، ذلك ما أدى إلى الوقت الحالي باختلاطه بالمقدس الديني المحظور – واقعا في الفكر الإسلامي – ما أنتج في النهاية ضعف في تشكيل نظرية سياسية لمفهوم السلطة / الدولة خاصة ومدى الحاجة إليها في وقت كان ولا يزال العالم الإسلامي يمر فيه فترة نقاهة بعد العصر الذهبي المحمدي في مقابل العالم الغربي الذي يعيش غالبيته في مرحلة نهاية التاريخ بالنسبة لممارسة نظرية الدولة المعاصرة وحقوق الإنسان.

لذلك حاولنا أن نبين أن الدولة/السلطة و في ممارستها الوصاية - الإستبداد- على المجتمع , يعني ان هذا الأخير لم يبلغ سن الرشد الإجتماعي بعد وهذا يظهر جليا في فرضها الطاعة العمياء على مواطنيها بإعتبارها – الدولة – هي أو الحاكم بأمر الله فيها ، هي التي تقوم بتقدير ما هو خير و ما هو شر و ما هو صواب وما هو خير و ما هو خطأ بالنسبة لكل المواطنين باعتبارهم عيال عندها.

إن الهدف من هذا العمل هو البناء المعرفي والابستيمي لكل الوعي الإسلامي للتصدي لدولة الاستبداد بما هو مسوغ شرعي ولقد حاولنا الوقوف عند بعض أحداث التاريخ لنبين أن أكثر صفحاته حبلى بالطروحات الاستبدادية اللاهوتية منها والسياسية وبما أن جميع القيم الإنسانية والإسلامية تدعوا إلى التحرر و الرقي العلمي والحضاري , فالأولى التصدي إلى هذه النوازع الشريرة لكل نظام استبدادي يتضرع بالدين الإسلامي.

هذه المحاولة لا تندرج في إطار الدراسات الإسلامية في التاريخ ، رغم أنها تتطرق لبعض الجذور التاريخية والفقهية إنما نحاول من خلالها الوقوف على أهم التبلورات الاجتماعية والسياسية التي كونت كل طرح استبدادي اختلط بفعل الزمان وتقديس كل ما هو ماضي إلى أن أصبح يندرج تحت لواء ما كان وما ينبغي أن يكون , حتى أصبح وبواسطة هذا المنظار يحاول أن يركب سير الأمم بل و التفوق الحضارى الأخلاقي والعلمي التكنولوجي لكن هل يمكن بواسطة هذا الفكر الإجابة عن الإشكالية الرئيسية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ألا وهي لماذا تقدم الغرب وتأخرنا ؟ هل المشكلة في الغرب أو الشرق بوصفهما شعوبا وأعراقا أم أن الإشكال يقع على كاهل الإسلام كدين و كفهم وممارسة ؟ .

هذا الكلام يحيلنا إلى اشكال آخر ألا وهو: هل العصر الذهبي أو القرون الثلاث الأولى "كتاريخ" هي مجرد فنتازيا عربية إسلامية أم الخلل في أننا لم نستطيع أن نبلغ بعقولنا حتى مسألة المثالية تلك ؟

موازاة مع هذا يمكننا أن نطرح مثل هذا الكلام على الفكر السياسي الشيعي خاصة مع طرحه نظرية الغيبة بوصفها الفكرة التي تتصدر موضوعاته إضافة إلى مبدأ الامامة , والتي من خلالها أكد الفكر الشيعي على استحالة قيام دولة شرعية – لا جور ولا استبداد فيها – حتى عودة الامام الغائب.

في مقابل هذا الطرح خلفت هذه الرؤى اشكالات عدة صاحبت فكرة ضرورة الانتظار وعدم شرعية قيام أي دولة حيث كان التساؤل الأهم هو :

هل حقا يجب الانتظار وإلى متى ؟

وفي ظل الانتظار ألا يكون الفكر السياسي الشيعي في مواجهة مباشرة مع الظلم والاستبداد أي مع كل ما هو غير شرعي ؟.

ومع الاستعانة بنائب للإمام لتمهيد إنشاء دولته وظهوره ألا يكون الفكر الشيعي قد شرعن لسلطة استبدادية جديدة ألبسها لباس الدين ؟.

كيف يمكن شرعيتها ابتداء من النقل والعقل ؟.

من جانب آخر لا يمكن لفكرة النيابة العامةّأن ترتفع بالفكر الشيعي وتصبح أمام اللانتظار والتأسيس الفعلي للدولة / السلطة ؟.

هل يمكن لهذه الشرعية الجديدة "الانتظار و اللاانتظار" أن يجتمعا تحت لواء فقهي واحد ؟.

كيف تكون الدولة اللاهوتية مقاومة للاستبداد وأين مفاهيم السياسية والاجتماع المعاصرين مثل الحرية والديمقراطية من كل هذا ؟.

هل الدين أو ولاية الفقيه الشيعية يحمل في طياته الديمقراطية والحرية والمواطنة و كل ما هو مناهض للاستبداد ,أم على هذه المفاهيم أن تتدين للدخول تحت لواء دولة العدل العالمية دولة المعصوم ؟.

في مجال تنفيذ أهداف البحث ناقشنا مشكلاته في إطار فصول ثلاث ومقدمة وخاتمة بالطريقة التالية ؟

- الفصل الأول وقد عنوناه ب : في أصول الاستبداد مقاربة وتأويل قسمناه إلى ثلاث مباحث :

المبحث الأول تناولنا فيه مسألة ضرورة قيام السلطة كحاجة اجتماعية للنهوض بالبشرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية...إلخ.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه إلى دراسة المفاهيم ، تعريفها ، البحث فيها لتبيئتها وتناولنها من خلال التطور الكرونولوجي والمعرفي لها.

أما المبحث الثالث فقد خصصناه إلى مسألة الدولة الإسلامية من خلال الخلافة الأموية وارتباطها بنشوء أول ظاهرة للاستبداد من خلال بعض الطروحات الكلامية ومنها النظرية الجبرية.

- الفصل الثاني وقد عنوناه: في سبيل دولة وطنية . قسمناه هو الآخر إلى ثلاث مباحث :

المبحث الأول تناولنا فيه محاولة التوقيف لدى جيل المصلحين الإسلاميين بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدستورية العصرية العربية محاولين طرح علاقة الترابط مرة وانبثات الثانية من الأولى مرة آخرى.

المبحث الثاني طرحنا فيه مسألة اشكالية استبداد النظم الحاكمة وتأثيرها على الوحدة الإسلامية وما ينبغي من النخب الفكرية والإسلامية القيام به للخروج من هذه المعضلة.

أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه مسألة الاصلاح التنويري للفكر الشيعي من خلال طرح بعض مفكري الشيعة مصطلحات قانونية ودستورية معاصرة وصبغتها بالطرح الإسلامي الشيعي.

- الفصل الثالث وقد عنوناه بـــــ: في الفقه السياسي الشيعي, تضمن كسابقيه ثلاث مباحث :

المبحث الاول كيف تأسس محور نظرية ولاية الفقيه من خلال الرؤى والمفاهيم الأساسية مثل الغيبة ، الوصية الانتظار.

المبحث الثاني تناولنا فيه نظرية ولاية الفقيه مع الأزمة مع الممارسة والإشكالات التي تصادفها في التطبيق خاصة مع الطرح الخارجي لمسألة الشرعية والحرية السياسية.

المبحث الثالث تضمن نظرية ولاية الفقيه وولاية الأمة وما يتضمنه الاثنين من مدى تناوله وإنصافه للمفاهيم السياسية المعاصرة المرادفة لحقوق الإنسان داخل المنظومة الفقهية الإسلامية.

وبخصوص المنهج المتبع وجدنا أن المنهج التاريخي التحليلي هو أفضل المناهج التي تساعد على الكشف عن حقيقة جوهر الأفكار السياسية الإسلامية وتناولها لمسألة الظلم والاستبداد ، لأنه يتناول النصوص بطريقة طرح للأسئلة أو لا

حول صحتها وثانيا نقد النصوص بالاعتماد على ظروفها التاريخية (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية) التي وجدت فيها وتقف خلف انتاجها.

كذلك لأنه سيتحضر التحليل والحفر من أجل الوصول إلى حقيقة الأفكار السياسية ليس بالاعتماد على النسبة الداخلية بل بمقارنتها مع الوقائع, بهدف الوصول التي تساعد على الكشف عن حقيقة جوهر الأفكار السياسية الإسلامية إلى استنتاجات تقربنا من التوجيهات السياسية المعاصرة.

وفيما يتعلق بالمصادر اعتمدنا على مصادر التاريخ الإسلامي ومؤلفات رجال الاصلاح الحديث السنة والشيعة ، إضافة إلى مصادر رجالات الفقه السياسي الشيعي وليس إلى ما كتب عنه ,إلا استثناء بغية الكشف عن حقيقة الأفكار والممارسات بدون خلفيات ايديولوجية, محاولة منا نزع الستار سبب تفشي ظاهرة الاحتقان السياسي في مسألة الحريات العامة.

وفي الأخير ولكي يكون البحث في المستوى قدر المستطاع حاولنا الإحاطة بالجانب الفكري والاجتماعي والسياسي حتى يبقى طرح السؤال له كل التأثير في مسار تطور الفكر.

المبحث الأول:

كان أرسطو أول من أشار إلى أن حالة المدنية هي الحالة الطبيعية للإنسان فهو مدني بطبعه ، فقد وجد هذا الأخير أول ما وجد نفسه داخل مجتمع أو محاط بأفراد يمتلكون شيئا مشتركا و يعيشون حياة متشابهة في تفاصيل عديدة و كثيرة ، فكأنما هناك رابط يؤمن لهؤلاء الأفراد وحدة شيء ما أو مادة ما تؤسس لهم نظام من الخصائص و العلاقات يدفعهم نحو التعايش هذا ما يصطلح عليه بالجماعة و التي قد يوجز تعريفها في أنها امتلاك جميع أعضاء المجتمع شيئا مشتركا أو أنها ليست شيئا غير شرعي يدفع نحو التعايش و الوئام , و مهما تكن هذه الجماعة عائلية أو لغوية أو إقليمية فإنها تعيش داخل هذا المفهوم و تسعى لتحقيقه.

فالجماعة لا تشكل علاقة بدائية بسيطة ، بل إنها معقدة للغاية من حيث أنها تجمع بهشاشة مشاعر متنوعة و متناقصة في آن واحد و من أشخاص عديدن ، تحاول أن تتعلم المشاركة و التضامن، لكن ما يعيقها هو اقتران هذه الروابط بغايات و أذواق و نزاعات متناقضة داخل كل فرد قد تتطور إلى حد الفوضى و العنف و التي هو حرب الجميع ضد الجميع . "و بما أن أيا من الأفراد ليس قويا بما فيه الكفاية ليفرض هيمنته بصورة دائمة , فإن عدم استقرار التنافس بين الناس يعرض كل واحد منهم لمخاطر " المأكلة العالمية"[1] مما يؤشر على هلاك هذه الجماعة و بمجرد أن يغلق أفق الحياة الاجتماعية فإنه سرعان ما يشكل عتبة لا يتمكن الأفراد دون إزاحتها من بناء جماعة حقيقية و العيش داخل جماعة منظمة و هادئة، و عليه تصبح أمام "اللامجتمع" الذي سرعان ما يظهر مع فقدان الرقابة و فقدان الوعي لدى الأشخاص.

حالة الخوف هذه تدفع الإنسان للحفاظ على وحدته و سلامته و هذا ما يجعل ظهور مفهوم السلطة ضرورة حتمية لبروز حالة التمايز أو الاختلاف و الذي قد نطلق عليه فيما يعرفه فقهاء القانون بحالة "الإختلاف السياسي"، و الذي بدوره

---

[1]- بورون وق بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،تر. سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعو الاولى ،1986.ص394

ينظر لقيام التنظيم و الانتقال من حالة الفوضى إلى صورة المجتمع المنظم المحكوم بسلطة قوانين محددة.

فالسلطة لها طابع استراتيجي و لا تمارس إلا عند الاقتضاء و لمقاومة الإرادات المتخاصمة , و حسب ماكس فيبر ، إنها تعبير دقيق عن النشاط المتبادل و العلاقة ما بين فاعلين أو أكثر , فمثلا السلطة هي قدرة -أ- على إلزام - ب- بما يريده و بما يرغب فيه، فيتوقف تصرف -ب- على تصرف -أ- و بشكل عام هو يستجيب لنمط الحياة -أ-.

لكن هذا لا يحيلنا إلى اعتبار أن علاقة السلطة هذه تنحصر في شخصين النتيجة لاغية لأحدهما ذلك أنها لا تتلازم هنا و القوة المادية مع أن العلاقة جد معقدة بينهما، بل إن السلطة تقوم على أساس من الخضوع و القبول بين الأطراف التي تساهم في جعل السلطة التزاما خلقيا و قانونيا يربط الخاضع بالمسيطر أو لمن يملك السلطة عليه مع فرضية أن حتى المسيطر يملك سلطة قد فوضها للمسيطر، و عليه تكون علاقة شديدة الترابط و لا تقوم إلا بتسليم الطرفين.

هنا يظهر مفهوم الشرعية الذي سيكسب السلطة مفهوما لا يرتبط بالقوة ضرورة ,و سيحاول المحافظة عليها، فتكون - أي السلطة - علاقة اجتماعية أو واقعة اجتماعية لا تقتصر على القوة المادية الجسدية فقط حتى و إن كانت هناك ضرورة لإستعمالها أحيانا فهي"النزوع الطبيعي البارز إلى حد ما للمجموعات و الأفراد نحو التعاون"[1] .

هذا العرض قد يتوافق في نقاط معينة مع طرح هوبز الرافض طبعا لكون الإنسان سياسي بالطبع[2] بل إن حالة الفوضى هي الحالة الأصل و الطبيعية للإنسان

[1]- يوروت وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق،ص377.

[2]يقع التشابه في مسألة كون الإنسان يندفع نحو تأسيس جماعة أو هيئة حامية تكون غطاء له سواء بدافع الخوف أو برغبة فطرية ، هناك موقع التمايز بين كل من هوبز الذي يؤكد على دافع الخوف من الحرب بين الأفراد و بين أرسطو و بعض فلاسفة العقد الاجتماعي ممن يجدوا الدافع طبيعيا فطريا. أنظر توماس هوبز , اللفياثان , الاصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة , تر حبيب حرب , بشرى صعب , مراجعة و تقديم رضوان السيد , هيئة أبو ضبي للثقافة و التراث , كلمة ط1 2011 القسم الثانى : في الحكومة

حين يحاول كل فرد فيها المحافظة على قواه و رغباته الخاصة و لا يميل إلى الجماعة أو التنظيم بل هو في تنافس دائم لتحقيق أحلامه و أمجاده و بالتالي تظهر الرغبة و الكره التي يضمرها تجاه الاخر و منه يندفع نحو الحرب ، لكن تتلازم هذه الرغبة و رغبة أخرى تمثل في الخروج من هذا الوضع نحو وضعية مريحة مستقدة فتكون السلطة المشتركة التي تؤمن انضباطهم و توجههم نحو الخير العام"[1] .

و عليه لا يميل الإنسان بطبعه إلى التنظيم أو الجماعة بل أن التربية أي"التنشئة الإجتماعية هي التي تشكل شخصيته بحيث تصبح صالحة للحياة في المجتمع السياسي"[2] .

و بطبيعة الحال إن هو انتقل إلى هذه الحالة -أي التنظيم - فلا يمكنه العودة إلى حالة الاستقرار و الفوضى فقد ربط نفسه بهذه الاتفاقية - العقد إلى الأبد.

هنا يدفع الحقوق على النفس و من الفوضى إلى ظهور (الدولة الحارسة) كما يسميها البعض و التي تتكفل بخروج المجتمع من حالة الفوضى إلى النظام أو من حالة الطبيعة إلى الدولة الحارسة كما يعتقد هوبز.

هذه الدولة و التي قد تتمثل في شخص أو جسم سياسي، تكون جامعة لسلطات مشتركة و حامية السير من الإساءات المتبادلة و تسعى لتحقيق شعورهم بالرضا و الأمان.

فهذا الشخص الذي منحت له سلطاتهم قد يتمتع بقدرة أو بجاذبية تؤهله لأن يكون مختارا.

هنا تتأسس الدولة وفق رغبة اختيارية فتكون الدولة بمثابة الترابط الذي تقيمه بين الحكام و المحكومين و يتناول عملها مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية التي تحقق

1- توماس هوبز ، مصدر سابق،ص 179

2- إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية دراسة فلسفية حول الاستبداد السياسي ، دار عا! ا عرفة ،ال$و#" ،%&) ''& (*&

أمن الرعية ، لكن تجب الاشارة إلى أن هذا التفويض و هذه السلطة الممنوحة من طرف المحكومين إلى فرد معين أو جهاز سياسي. دولة كان او حكومة لا يحيل إلى أن المحكوم يصبح حالة لا تشكل أي فعالية فهو يبقى ساهم في الحكم في أشكال متفاوتة و متنوعة ضمن أطر لا تتراءى إلا بنظرة عميقة.

لهذا أسس علم الاجتماع للتمييز بين المواطنين الفاعلين و المواطنين السلبيين و الذي بقي الأكثر ملائمة لتكوين نظرة إجمالية عن المسائل الخاصة بالدولة و الذي قد عد في التقليد التعاقدي يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم نحو الدولة.

إذن ، تكون الجماعة كأصل لظهور السلطة التي تضع قوانين منظمة للمجتمع ثم تظهر الدولة لتصبح هذه القوانين والنظم أكثر استقرارا وعليه إن ضرورة قيام مجتمع سياسي منظم محكوم بدولة ليس أمرا اقتضته الحياة المعاصرة فحسب بل هي ملازمة لحياة البشر وبشكل عام أن تؤسس شعبا في المعنى الكلاسيكي ،يعني أن تنقل مجموعة من الأفراد أو تحركها الميول التي تعزلها أو تواجه بيتها من حالة الطبيعة إلى حالة اجتماعية يعترفون فيها بسلطة تكون تاج مصالحهم وأفضليتهم [1] "

لكن لا يجدر بنا الوقوع في اللبس أو التوتر الحاصل في مفاهيم عديدة خصوصا بين السلطة والدولة والقوة والعنف والتشريع الذي قد يتجاوز البعد السياسي منه ويتعداه إلى فضاءات أخرى كالثقافي والاجتماعي الحاصل داخل الإدراك الشائع وحتى الإدراك العلمي – أي اللبس – فقد كرس هذا الأخير لقرون عديدة لخطاب سياسي بما هي بين السلطة والدولة والقانون وإنها – أي السلطة – من حق الدولة وهي الممثلة الوحيدة لها ويحيلنا هذا إلى مسلمة أخرى وهي أن السلطة إن كانت هي الدولة فهي القانون أيضا أي الشرعية التي تنظم الاشرعية حيث أصبح القانون هنا مبدأنية الدولة بشكل غطاء قانونيا ، فتصبح السلطة تمثل حالة هرمية توجد متحالية عن قطاعاتها وتتحكم فيها من أعلى إلى أسفل .

[1] بورون و بوريكو ، المعجم النقدي ، مصدر سابق ، ص 479

فلسنا نعني هنا السلطة بالمفهوم الميكيافيلي لها " بأنها مقام الحضور أو أسلوب الفعل اللذان يمكن انطلاقا منهما من يمكر دون وازع أو رادع " ومنه المثل القائل – الغاية تبرر الوسيلة " وإنما نحن هنا بصدد رفع اللبس الواقع في تعريفها المتداخل مع مفاهيم عديدة وتبيان قدروتها .

فالسلطة هي أحد أسس المجتمع الإنساني وحاجة الحاجات تعبير النزعة الوجودية ، وهذا ما دفع مفكري الأنوار – العقد الاجتماعي – كهوبز وجون لوك ، وسو لاعتبارها ضرورة يقتضيها المجتمع المدني في تأسيس بنيته ، وهم وإن اختلفت رؤائهم إنما حيث اجتمعوا على أن حاجة الناس إلى التعاون وتعييب النزاعات القائامة والرغبة في (البقاء) والتي هي رغبة أساسية عند الإنسان ، ساهمت بشكل قوي في نشوء أو البحث عن قوة أو مرجع أعلى يكون الفاصل بينهم والضامن لكل واحد من البشر من ويلات التفرد بملكية شيء ما .

وهكذا " فكل امرئ إنما يلتزم بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة [1] .

فاجتماع الناس في جماعة واحدة وبموافقة كل واحد منهم تصبح هذه الأخيرة هيئة مجمع عليها لها صلاحية التصرف والتحرك في إطار ما تسمح به الأكثرية ومن هنا يصبحون يشكلون هيئة سياسة واحدة وما يحركها هو الموافقة والرغبة لدى الجميع في العيش برخاء وأمان ،وهذا ما ذهب إليه جون لوك حيث لم ترتبط السلطة عنده بالدولة الحاكمة ، بل وجد أن السلطة الموحدة للبشر أقرب بالتشريع ذلك أن " المنطق يقتضي اعتبار اتفاق الأكثرية بمثابة تشريع منبثق من إرادة المجموع يلزم كل فرد من أفراد المجتمع [2] " .

هذا هو السبيل الوحيد الذي يجعل الفرد يخرج نهائيا من حالة " الطور الطبيعي " كما يسميه لوك ليصبح أمام وضع جديد متعاقد عليه يحكم وفق قوانين

---

[1] جون لوك , في الحكم المدني ، تر . ماجد فخري ، اللجنة الدولية للترجمة الروائع ، بيروت - لبنان ، بدون طبعة ، سنة 1959 ، ص 196

[2] المصدر نفسه، ص 196

ونظام معين . وطبعا بمجرد أن يطلق الطور الطبيعي ليندمج في جماعة ما يتوجب عليه أن يتنازل عن السلطة اللازمة لتحقيق الأغراض التي تألف المجتمع من أجلها الأكثرية تلك الجماعة....وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتتشاكل حكومة شرعية في العالم [1] " .

ومنه يمكن القول إن السلطة بالنسبة لجون لوك لا ترتكز على كونها قائمة على علاقات غير متساوية بين واقعين غير متشابهين يمارس أحدهما تأثيرا أوة نفوذا على الآخر . بل القاعدة الأساس أن الناس متساوين أحرار حرية كاملة وهو طواعية يجمعون على هيئة معينة يمنحونها سلطاتهم لتشكل لهم غطاءا حاميا من الفوضى ومؤمنا لهم حياة آمنة سليمة.

هنا تكتب هذه الهيئة أو الجماعة شرعية تجعل قرارات هذه السلطة إن صح التعبير مقبولة لدى الجميع ذات طابع أخلاقي قانوني قائم على أساس صحيح وعليه فقد انطلق لوك من تصور وجود حالة أولى طبيعية لا تسودها الفوضى وسيطرة القوي كما تصور هو يزيل إن هذه الحالة كانت تمتاز بالحرية والمساواة فهي كما يصفها لوك " وضع من الحرية النامة في القيام بأعمالهم والتعرف بأملاكهم وبدواتهم كما يرتأون ، ضمن إطار سنة الطبيعية وحدها ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان [2] " ، لكن دونما أن تكون هناك حرية في القضاء على حياته أو حتى حياة باقي المخلوقات .

ثم يعود لوك ليمايز في هذه الحالة الطبيعة بين مرحلتين : مرحلة كان الإنسان فيها يمتلك ما يحتاجه فقط ويساهم في حفظ نفسه وكان عطاء الأرض أيضا سادا لاحتياجاته وهنا تكون المساواة الشاملة لكل الأفراد ، وبمجرد أن يظهر النقد – أي المال – ينتقل إلى المرحلة الثانية حيث ينمو لدى الفرد حتى التملك الشديد وحيث الاختزان والتفكير في ادخار هذه النقود ما أمكن " وذلك لها امتاز به هذان المعدنان

---

[1] جون لوك ، في الحكم المدني ، مصدر سابق ص 197
[2] المصدر نفسه ، ص 139

من البقاء طويلا دون أن يصيبها التلف " [1] ، هنا يقع الاختلال في واقع المساواة حيث سيسمح هذا الوضع بظهور الصراع والتنافس للتملك .

هنا فقط يدرك الفرد حاجته لسلطة أعلى أو هيئة تبث في شأن هذه النزاعات وهذا بمثابة إعلان عن الخروج من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة أو الانتقال من المجتمع البدائي إلى المجتمع المدني " فليس من مجتمع سياسي إلا حيث تنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة تنازلا تاما شرط أن لا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذي تقره تلك الجماعة [2] " والذي يعتمد مبدأ الأكثرية – كما سبق الذكر – التي تعاقدت واجتمعت على اعطاء الموافقة طواعية لتشكيل جسم سياسي حيث يتعرف هذا الأخير وقعت مبدأ الأكثرية .

يعود لوكل ستدرك تصوره مجددا لينكر أن ينشأ عن هذا التنازل أو الانتقال صفة السيد والعبد أو الحاكم والمحكوم فهذا يشوه التصور كلية بل يحتاط على لفظة عقد لتقترح بدل ذلك صفة " الوديعة " أي أن الأفراد في هذه الحالة إنما يودعون حقوقهم الطبيعية و الفطرية لدى هذا الجسم السياسي فقط و يمكن استرداد هذه المرافقة أو الوديعة متى ما أساء هذا الجسم التصرف فيها و لأن "العقل يقضي ان نعتبر كل من يرمي الى حريتنا (و هي سياج بقائنا) عدوا .... فكل من يعمل على استبعادنا يعلن ان ذالك الحرب علينا [3] و بالتالي فمن حق المحكومين – انجاز التعبير – الثورة متى ما شعرو ا بالاستلاب و العبودية طبعا دفاعا عن الحق العام و ليس رغبة في العودة الى الطور الأول و بعرض تحقيق الرغبات الفردية .

فالهدف ليس العصيان و انما تحقيق النظام و الأمن في تصوره هذا تعارض كبير مع هويز الذي وجد ان الفوضى و الصراع الدائم من أجل البقاء هو الحالة الحالة الأولى للانسان حيث تكون هذه الأخيرة سبب رغبته في انشاء سلطة ليس له الحق في مساءلتها بمجرد ان ينتنازل لها عن حقوقه الطبيعية – الا حقه في العيش و

---

1 جون لوك ، في الحكم المدني ، مصدر سابق ، ص 166

2 المصدر نفسه ، ص 188

3 المصدر نفسه , ص 166.

عليه يمكن القول ان جون لوك الفيلسوف الانجليزي وجد ضرورة ملزمة لتشكيل سلطة تكون الفاصل بين البشر حيث تشكل هي أيضا نزعة فطرية لدى الانسان نحوها .

روسو أيضا من القائلين بنظرية " العقد الجماعي" و الذي يقتضي تعاقد مجموعة من الأفراد على ايجاد حاكم – ليتوسدهم – حيث ذهب للانتقاد أيضا بوجود حاله أولى تتميز بوجود و تمتع الافراد بالحرية الكاملة و بحياة لم يعرف فيها الانسان وجود قوانين " و الحرية العامة هي نتيجة طبيعية للانسان ، و قانون الانسان الأول هو ان يعني ببقائه الخاص وواجبه اتجاه نفسه هو أول ما يحرص عليه "[1] ، بعدها انتقل الى حالته هذه حيث قامت السلطة القائمة و الممثلة في الدولة بتدمير حريته و تكبيله بقوانين لا تخدم صالحه و صالح باقي الأفراد و الى حد استبعاده و لهذا لا يمكن تكون هذه الدولة مصدر حق مطلقا ذالك أنه ط مهما تكن الجهة التي ينظر منها الى الأمور ، يكون حق الاسترفاق باطلا ... فكلمتا الاستعباد و الحق متناقضتان ، متنافيتان مبادلة "[2]

و لهذا هو يقترح بديلا عن الحالة و هو ضرورة ايجاد وضع جديد لتشكيلة المجتمع يكون كل فرد فيها مدافعا عن الحق و عن املاكه طبعها في ايطار هذه البنية السياسية المشكلة حديثا و التي بدورها تكون قد نشأت وفق عقد اجتماعي أو ميثاق مثلما يحب روسو أن يعبر عنه ، يوافق عليه جميع الأفراد أو أكثريتهم على اخضاع حقوقهم و سلطاتهم لادارة هذا المجتمع حيث يكون هذا هذا التنازل بمثابة الضرورة الحتمية لتشكيل مجتمع سياسي و منه "فان العهود تظل اساسا لكل سلطان شرعي بين الناس "[3] .

حيث يشكل كل فرد طرفا في هذا العهد - العقد – و منه يتوجب على هذه الهيئة العليا أو السلطة أن تتقيد بالقانون و الذي وحده يحمي أطراف العقد دونما

---

[1] جان جاك روسو ، العقد الجماعي أو مبادئ الحقوق السياسية , تر عادل زعيتر,مؤسسة الابحاث العربية ,ط2 1995 . ص 30
[2] المصدر نفسه ، ص 40.
[3] المصدر نفسه ، ص 35

الخروج عليه " فان واجب المصلحة يلزمان الفريقين المتعاقدين بالتساوي . على التعاون مبادلة " [1] و لهذا لا يحق للسلطة المتمثلة في شخص ما أن تخرج على ما اتفق عليه أو أن تحكم بما يوافق رغباتها هي و ان هو تصرف وفق ميوله فاننا هخنا سنصبح أمام طاغية لا حاكم توافقي و ينقض الميثاق " فاذا ما نقض الميثاق الاجتماعي استرجع كل واحد حقوقه الأولى و استرد حريته الطبيعية التي تدل عنها في سبيل الحرية العهدية الضائعة " [2] .

اضافة الى هذا يرفض روسو ان تكون القوة عاملا مساعدا بمعنى أن الهيئة الحاكمة تقول عليه لاخضاع و اجبار الادارة العامة على الالتزام الاجتماعي اتجاه السلطة ،فالقوة لا تؤسس للعلاقة بين بين كل من الفرد و الحكم : ذالك أن القبول بهذه الأخيرة – القوة - يعني العدول عن فكرة اقمة الحق كلية ، المتسلط القوي لا يعرف الحق الا ان وجده حقا يخدم غاياته .

في اننا – روسو – تهدف الى اقامة السيادة لا تجد قاعدتها أو أساسها في القوة و لا في نمط التنظيم الأسري – اي السلطة الأيوية المجبور الأطفال على الاستجابة لها – بل انما يتوجب أن تجد في تحقيق الادارة العامة مصدرا لاستمراريتها .

و منه يمكن لهذا الجسم السياسي التسلط فقط اذا ما مارس القنون و التي تواضعت عليه الارادة العامة بايجاد قوانين مدنية و سياسية و حتى الدينية منها ، وبهذا فقط لن تقع في دولة مشيدة فعلى الجميع أن يتصف بصفات السيادة و حماية المصالح العامة و من ثم " ان السلطة السيدة ، المطلقة ، المقدسة ، المبرمة كما هي لا تجاوز و لا يمكن أن تجاوز حدود العهود العامة ، فلا يحق للسيد مطلقا أن يتحمل أحد الرعايا أكثر مما يحمل الآخر [3]

---

[1] جان جاك روسو , مصدر سابق ، ص 48

[4] المصدر نفسه ، ص 44

[3] المصدر نفسه , ص 69

المبحث الثاني:

يعتبر مفهوم الاستبداد من أهم المفاهيم والمصطلحات التي أثارت الجدل والتساؤلات الفكرية والسياسية على مر السنين خاصة داخل المنظومة السياسية ، لأنه ـ الاستبداد ـ على ارتباط مباشر مع مؤسسة الدولة ونظام الحكم ، هذه الأخيرة ـ الدولة ـ التي تتكون من شعب أو مجموعة من الأفراد مجتمعون تحت لواء نظام حكم يخضعون من خلاله إلى أحكام قانونية واحدة لا تمايز فيها. أما إذا اختل هذا النظام بالتمايز في تطبيق القوانين فسيكون ظالم يستلزم به حكم مستبد دكتاتوري شمولي تكون فيه فئة تحكم بما تشاء على الباقي الرافض لهذا الوضع ، وقد تكون هذه الفئة جماعة أو عائلة أو حتى فردا يستخدم أعنف الطرق للسيطرة على هذا الجمع.

وعند الحديث عن الاستبداد السياسي نجد أن المفهوم مرتبط بما هو عليه بمصطلحات ومفاهيم هي الأخرى ترادفه ولا تختلف كثيرا عنه بل تعرفه في كثير من مواضع استعماله ـ لذا اذا أردنا أن نبحث عن ابستيمية المفهوم في جذوره التاريخية كان لابد لنا من الحفر عن جذور المفاهيم التي تتفق معه في الأصول وهي : الطغيان ـ الدكتاتورية ـ الأتوقراطية ـ الشمولية ـ الثيوقراطية ـ بل حتى السلطة المطلقة.

1] **الطغيان:**

لغة: من جاوز القدر وارتفع وغلا في الكفر ، وطغى الماء والبحر وارتفع وعلا على كل شيء فاخترقه ، والطغيان تجاوز الحد في الظلم والغلو فيه [1] .

أول من استخدم كلمة طاغية tyramos ، الشاعر اليوناني أرخيلوخوس وصف بها ملك ليديا جيجز gyges الذي أطاح بملكها السابق واستولى على العرش [2] .

إن كلمة الطاغية tyrant بالانجليزية tyran مشتقة من إسم ترها tyrha المدينة الليدية ومعنى اللفظ هو قلعة [1] .

[1] ابن منظور ، محمد بن مكرم الإفريقي ، لسان العرب ، 06 مج ، مج 04 ص 2766 بدون طبعة وبدون دار
[2] إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية دراسة فلسفية حول الاستبداد السياسي ، دار عالم المعرفة ،الكويت ،ط1 1994 ص38

يذكر إمام عبد الفتاح أن كلمة طاغية tyran لم تكن تعني في أول استعمال لها حاكما شريرا ، بل كانت ترادف في معناها المستعمل اسم الملك أو الحاكم حتى أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، خصوصا مع أفلاطون وأرسطو الذين أعلنوا عدم ترادف المصطلحين بين الحاكم الجيد و الحاكم الشرير ـ الطاغية [2] .

إن الطغيان في معناه القديم كان ذو طابع إيجابي فها هو ذا أفلاطون لا يدينه ـ الطغيان ـ لأن السلطة فيه تعود إلى شخص واحد ، بل إن السلطان المطلق لإنسان يجيد الحكم تكون فطرته القيادة ، هو في الواقع أفضل من سلطان القوانين ولما كانت طبيعة الانسان غير قادرة على ممارسة السلطان دون الوقوع في الظلم كان لابد من الحل الواقعي ألا وهو سيادة القانون [3] .

إن أفلاطون بإدانته للحكم الطغياني لم يكن يدين حكومة الفرد الواحد بما هو كذلك بل كان يدين فيه حيوانيته وشهوانيته أما اذا كان ذلك الواحد المتسلط حكيم عادل مسيطر على شهواته ، فإن هذا الفرد هو خير ما يمكن أن يحكم بل خير من الدستور والقانون لأنه بالنسبة إليه ـ أفلاطون ـ قانون حي يمشي [4] .

أما الطغيان الذي يكون فيه الطاغية لا يحب أحدا سوى نفسه ولا يقدم بفعل إلا لإشباع نرجسيته ، فهو كحكم تعسفي هو مدان عند الإغريق لأنه يمثل الفوضى تكون فيه الرعية غير راضية على حكمه عكس الحكم الملكي الطغيان العادل [5] .

عند البدء في تفسير مفهوم الطغيان بشقية الإيجابي والسلبي ، نجد أن أفلاطون كان يرجع كل فكره السياسي إلى الطغيان الصالح ونكران الطغيان الطالح أما اذا استحال إيجاد الأول فإنه يذهب إلى سيادة القوانين على خطر الثاني في حكمه الطالح.

عكس ما كان يراه أرسطو في أن السيادة تكمن في القانون لا في البشر وأن الحكم الصالح يقوم على القوانين الصالحة وعلى الانصياع لهذه الأخيرة ،أما الحكم

[1] إمام عبد الفتاح إمام ،مرجع سابق ،ص 38
[2] المرجع نفسه ، ص 40
[3] دولة خضر خنافر ، في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ،ط1 1995، ص 07
[4] أنظر الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون ، أفلاطون المحاورات مع الجمهورية تر شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع
[5] دولة خضر خنافر ، مرجع سابق ، ص 07

الطغياني فهو حكم بدون قوانين ، ولما كان المنطق بوجود أكثر من طاغية في الدولة وكان لابد من صراع هؤلاء الطغاة حول الحكم ، ويكوَن بذلك الفوضى وانعدام الأمن فإنه من الأفضل إذن أن يحكم الشارع مند البدء من دستوره [1] .

أما الطاغية عند ابن رشد فيشير إليه بمصطلح وحداني التسلط ويصفه بأنه أشد الناس عبودية ، وليس له حيلة في إتباع شهواته ، بل هو أبدا في حزن وأسى دائمين ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود وظالم لا يحب أحدا من الناس ، وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة فهي ألزم به بعدها .. [2] .

أما جون لوك فيعتبر أن الطغيان هو أي محاولة من أجل ارهاق الشعب وإفقاره وتسخيره لأوامر أولى السلطة الجائرة المتحسنة [3] .

إن حكومة الطغيان هي حكومة الفرد الواحد الذي يصل إلى الحكم بطرق غير مشروعة ، فيسود في حكمه الظلم والجور بغير خجل أو حشمة وبلا حسيب أو رقيب بل زيد على ذلك ليسوغ لنفسه صفة النيابة الإلهية ، فيسخر كل ما وجده تحت سلطته لإشباع رغباته وشهواته الحيوانية فيرهب الناس بالتعالي والتعاظم ويذلهم بالقهر والقسوة بعدما يغرق فكرهم بمسألة الخطر الخارجي ليجدوا أنفسهم أمام حتمية الحاجة للقائد والتوجه بالفكر التدبير دائما عكس ما يجب أن يكون.

2] الديكتاتورية:

شكل من أشكال الحكم السياسي يتولاه فرد واحد لا تقيده فيه قيود دستورية ولا أحكام قانونية فهو نوع من أنواع الحكم الاستبدادي.

ترجع الديكتاتورية في أصولها اللاتينية ، فقد ظهرت لأول مرة في عصر الجمهورية الرومانية ، عندما كانت الدولة الرومانية بحكم النظام الدستوري تستدعي

---

1 أرسطو ، السياسات ترجمة الأب أوغستين بالبوليسي ، اللجنة الدولية الترجمة الروائع الإنسانية ، بيروت 1957 بدون طبعة ، ص 148 - 158

2 محمد عابد الجابري ، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسية لأفلاطون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1 1998 ص203

3 جون لوك ، في الحكم المدني ، تر ماجد الفخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت1959 ، انظر فصل في الطغيان ص 263

الدكتاتور لمدة ستة أشهر كأكثر تقدير وبناء على طلب الشعب لحماية الدولة باسم السلامة العامة ، تصبح فيها جميع السلطات في يده ، يمارسها حسب مشيئته [1] .

كانت الدولة الرومانية تمارس هذا الاستثناء في موجهة الحالات الاستثنائية كالمؤامرات الخارجية والغزوات المفاجئة.

فالدكتاتورية لم تكن في بادئ البدء اغتصاب للسلطة مثل مفهوم الطغيان الذي كان يمثل في كثير من الأحيان انقلاب على السلطة فيحكم غصبا ، بل ـ بالنسبة للدكتاتورية ـ إن الشعب هو من يختارها في شخص معين وفي زمن محدد بوقت كممارسة دستورية لحماية الدولة من الخطر أيا كان خارجي أو داخلي [2] .

إن الدكتاتور كان يختار في معظم الأوقات من طبقة الأشراف حسب التقسيم الطبقي للثقافة السائدة آنذاك ، ليقيد بالمدة المحددة التي كانت في أغلب الأحيان لا تتجاوز السنة الواحدة وخير مثال على هذا القول سنسناتس cincinatus 456 ق م رجل دولة وقائد عسكري عين دكتاتورا عندما كان الجيش الروماني في خطر ، فقام بجمع ما يحتاج من الرجال لمساعدة الجيش حتى انتصر ثم رجع لحياته الطبيعية [3] .

حتى بعد الحرب العالمية الثانية ، كان استخدام مفهوم دكتاتورية يوحي منحنى واحد ـ ذلك العمل الدستوري الاستثنائي ـ لكنه كتعبير سلبي أخذ يتبلور في الدول اللبرالية الغربية (الولايات م.أ، وفرنسا وبريطانيا) .

لقد مر مفهوم الدكتاتورية عبر التاريخ بعدة مراحل تحول فيها تحولا عميقا من حيث اللغة والإصلاح ـ ففي القرن الثالث قبل الميلاد كان ذلك النظام الإستثنائي لقيادة البلاد في الحالات الطارئة ثم بعد ذلك تعود الأمور إلى مجرياتها ، كذلك في الحالة الدائمة للممارسة الدكتاتورية من قبل يوليوس قيصر الذي أعطيت له هذه السلطة المطلقة مدى الحياة ، ثم في دكتاتوريات القرن العشرين أعيد احياء واستخدام هذا

---

[1] عبد الوهاب الكيالي ، موسوعة السياسة ،07 مج ، دار الهدي ،المؤسسة العربية لدراسات والنشر ،بيروت ،بدون طبعة ج 02 ص 685

[2] المصدر نفسه ، ص 684

[3] الطاغية ، مرجع سابق ، ص 52

المصطلح ولكن بمفهوم جديد ، حيث تحول بعد الحرب العالمية الثانية إلى مفهوم الشمولية والقمع والاستبداد لتكون هذه المفاهيم أحد أشكال الدكتاتورية [1] .

3] الشمولية Totalitarisme

ظهر مصطلح الشمولية للوجود كأول مرة في المقال الذي نشره الفيلسوف الإيطالي جيوفاني جنتلي (1875 - 1944) بعنوان " الأسس الفلسفية الفاشية " فاستعمل المصطلح بمعنى الإحاطة والشمول واحتواء كل شيء في وصفه للنظام الفاشي.

هذا المفهوم يعبر عن واحد من الأنظمة السياسية والذي يقوم على السيطرة الكاملة على الفرد والمجتمع مع استبعاد أي إمكانية للانقسام الداخلي ومن النماذج المعبرة عن هذا النظام في القرن العشرين الستالينية جيش يشير هذا النظام إلى قيام أشكال جديدة من التنظيمات السياسية الغير قابلة للاختزال القائمة على استبداد أو دكتاتورية الحزب الواحد [2]، ليصبح هذا الأخير المفهوم ـ هو السلطة المطلقة التي تكتسح كل القيم والأعراف في عالم السياسة لتحاول بعث نفسها من خلال خلق مناخ ملائم بواسطة الطغيان والبطش .

إن الشمولية بوصفها ذلك الشكل من الاشكال الذي يعبر عن التنظيم السياسي الذي يقوم على اذابة جميع الأفراد والمؤسسات عن طريق العنف والإرهاب [3] ، يرفض قيام أي معارضة سياسية لهذا الأنا الواحد ليفرض بذلك على كل المواطنين أن يجتمعوا ويتكتلوا في كتلة وقالب واحد ليصبح المجتمع كم واحد دون طبقات.

في ظل هذا الجمع تسعى أنا الشمولية جاهدة إلى البقاء في سدة الحكم من خلال الدعاية الشاملة وبث أفكار مبرمجة عبر وسائل الإعلام الرسمية ، وبالخصوص إرساء فكرة العدو الخارجي وضرورة الوحدة من أجل القضاء عليه والتغلب على محاولات زرع الفتنة.

---

[1] أنظر الطاغية ، إمام عبد الفتاح ،مرجع سابق ، ص 52-53

1 Michel blay Grand dicturmaire dela philo .. edition C N R S paris p 1029

[3] الطاغية ، مرجع سابق ، ص53

لهذا يكون هذا النوع من الأنظمة أقرب على مجتمع مغلق حيث يقوم فيه الحزب ـ أو الفرد أو الفئة ـ الحاكم بمراقبة شاملة للأفراد وتحركاتهم مع السيطرة المطلقة على الاقتصاد والثقافة والإعلام ، الذي يعد من أقوى وسائله بتوجيه الرأي العام الساذج أو المرعوب نحو الخارج ـ نظرية المؤامرة ـ ولكثرة قمعه السياسي تجاه المخالفين غالبا ما يرتبط المصطلح بالدكتاتورية والاستبداد ـ وقد ذهبت حنا أرندت في كتابها أسس التوتاليتارية إلى دراسة المبادئ المؤسسة لإديولوجيا الحكم التوتاليتاري محددة ذلك في النظام النازي والستاليني ، حيث ذهبت إلى الدعاية التي يمارسها رجال السلطة لتغييب الوعي الجماهيري من خلال رسم صورة كاريزمية عن شخصية الحاكم كستالين أو هتلر مثلا ، حيث وصلت إلى افتتان الجماهير بها وعبادتها لاعتبارها شخصيات مقدسة جاءت للذود عن الوطن حيث وجد الانسان يعيش وسط وهم سيطر عليه وأعماه لكي لا يرى الجانب المظلم والذي حددته أرندت في القمع السياسي أو الإرهاب البشع الموجه ضد المعارضين وكذا السيطرة الاقتصادية الكلية.

4] الأوتوقراطية: autocratie:

مصطلح متكون من شقين في جذوره اليونانية من أوتوauto أي شخص أو فرد و قراطي Kratein أي سلطة. فالأوتوقراطية هي نظام يسوغ للملك سلطة مطلقة غير محدودة كما كان حال قياصرة الروس وعلى سبيل المثال بطرس الأكبر.

إن الأوتوقراطية لا تعني أن تكون ممارسة في جو سياسي بلا قوانين أو دستور بل إنها قد تكون إلا أن صاحب السلطة يتحكم في هذه القوانين والدساتير كما يشاء ووقت يشاء [1] ، لتكون بذلك تشبه إلى حد بعيد أنواع الأنظمة الاستبدادية الظالمة التي ذكرناها إلا أن النظام الأوتوقراطي كما يصفه بعض الفقهاء السياسيين لا يمكن أن يكون في يد حزب أو جماعة كما تكون الشمولية ، بل يتطلب الأمر تركيز كل

[1] أنظر الطاغية، إمام عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص59

الصلاحيات السلطوية في يد شخص واحد وذلك ما يعنيه اسمه (الحكم الشخصي أو الذاتي) .

تجسد الحكم الأوتوقراطي قديما في أباطرة الرومان وخاصة في المعتقدات القديمة المتعلقة بالطبيعة الإلهية . أما في الفترة القرووسطية حتى الحديثة الممارسة الأوتوقراطية تشبه السلطة المطلقة خاصة في ادعائها الانتساب إلى قوة الإله ونجد ذلك جليا في فترة حكم الرئيس الرابع عشر الذي حكم فرنسا من موقع الحق الإلهي حتى أطلق عليه اسم ملك الشمس وأكبر دليل قولته المشهورة " الدولة هي أنا " موازاة مع الحكم الفرنسي تقريبا نجد ما ذكرناه مع قياصرة الروس.

يذكر الدكتور عبد الوهاب الكيالي في مؤلفة الموسوعة السياسية أن الأوتوقراطية على نوعين معلنة ومقنعة.

1) معلنة وهي استثناء في حالتها توجد في الأحزاب الاستبدادية مثل الفاشية وأمثالها تكون فيها شهوة الحاكم ورغبته أكثر طاعة حتى من الانتخابات وشرعيتها مقدمة على شرعية الدستور.

2) مقنعة يكون فيها النظام الأوتوقراطي متخفى في رداء الديمقراطية يتظاهر فيها بأنه محايد عن الأحزاب لأنه فوق الأحزاب ، لكنه في الواقع تحكمه طبقة أو جماعة[1] .

5] الثيوقراطية: Théocratie:

من أصل يوناني théocratia حكومة الإله[2] .

أول من صاغ هذا المصطلح هو جوزيف فلافيوس Flavuis joséphe في القرن الأول الميلادي ، لتعبيره عن وصف الحكم القائم عند اليهود فالعبرانيين كانوا يتحاكمون بحكم لا مدني بل مستمد من الإله[3] ، وهذا بعد أن تخلوا عن حقهم الطبيعي في تنظيم شؤون حياتهم بعد أن خرجوا من مصر ليتقدوا أن رغبة الإله في خروجهم

[1] عبد الوهاب الكيالي، مصدر سابق ج01 ص 383

[2] Huisman- s. le straste – lexique dela philosophie. Editions nathon paris 2002 p1023

[3] Michel blay IPD p1023

من مصر لم تنتهي هنالك بل تستمر في التشريعات اليومية الطبيعية ليكون الإله بعد ذلك هو رأس دولتهم [1] .

ومع حلول حقبة التنوير في أوربا بدأت الثيوقراطية كمصطلح تأخذ دلالة سلبية خاصة مع الفيلسوفين هيجل وإسبنوزا .

يذكر لالاند أن الثيوقراطية جاءت لتدل على المذهب القائل أن الله هو المصدر الحق للسلطان الأخلاقي. في المجتمع البشري[2] .

أما كونها كفكرة لبناء الدولة فقد قامت أثناء العصور الوسطى حيث تميزت بالعصبية وكبت واستبداد مطلق على مجمل الحريات (الدينية والاجتماعية والسياسية وحتى الثقافية) ، لتتصادم بعد زمن من الضغوطات مع السلطة الزمنية وحركات التحرر حيث بدأ الانفتاح في عصر النهضة[3] .

الاستبداد: Despotisme

في اللغة العربية من استبد ، استبد بكذا أي انفرد به دون غيره وفي حديث الإمام علي : كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقا فاستبد ثم علينا[4] ، وهذا التعريف يوازي ما سيذهب إليه الكواكبي في مؤلفه ضائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، حيث يعرف الاستعباد بأنه غرور المرء برأيه والأنظمة عن قبول النصيحة[5].

أما الجذور اللغوية للمصطلح فترجع إلى اللاتينية despotes والتي تعني رب أو مدير الأسرة أو حتى لسيد الخدم أو العبيد [6] . ثم خرج هذا المصطلح من استعماله الاجتماعي ودخل إلى عالم السياسة لكي يعرف بشكل من أشكال الحكم التعسفي الملكي الذي يكون فيه الحاكم الملك كالأب على أبنائه أو السيد على عبيده ، فأصبح يشير بهذا إلى الحكم الذي يكون بيد واحد من الأشخاص يكتسبه بالمطلق عن طريق

4 أشرف منصور ، نفد هيجل لليهودية ودلالة السوسيولوجية www.hekmah.org
[2] أندري لالاند ، موسوعة أندري لالاند ، منشورات عويدات ،بيروت ، ط2 ، 2002 ، ص1449
[3] عبد الوهاب الكيالي ، مصدر سابق ، ج06 ، ص928
[4] ابن متطور، لسان العرب، مصدر سابق ، ص227 ، مج 01
[5] عبد الرحمان الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، دار النفائس ، بيروت ، ط03 2006ص
[6] HUISMAN – S.le strats le scique de philosophie Hathan paris p47

القوة العسكرية أو الدهاء السياسي فيكون هدفه هو الحفاظ على الحكم حتى لو لم يؤيد بالأغلبية الشعوبية.

وقد ارتبط أول ظهور لمصطلح الاستبداد بالقرن الخامس قبل الميلاد إبان الحرب الفارسية الهيلينة ، إلا أنه ارتبط بالنظام الامبراطوري منذ سنة 29 ق.م من طرف البيزنطيين الأباطرة حيث كان يطلقه الامبراطور على ابنه كلقب شرف.

إن أرسطو في تعريفه للاستبداد رادف بينه وبين الطغيان في وصفهما بأنهما نوعان من الحكم يعامل فيهما الرعية على أنهم عبيد [1]. ولما كان الحكم الملكي عنده هو الأحسن ـ في ملكى ، أرستقراطي ، ديمقراطي ـ والاستبداد ما هو إلا انحراف عن الدستور ، كان لابد للملكية من الاتزان والتحلي بالاعتدال ورضى الرعية حتى لا تغرق في رذيلة وغواية الاستبداد ـ الطغيان ـ الذي تتحرك في اتجاهه غالبا عن قصد أو دون قصد ولكي تحافظ الملكية على نفسها من شطط الاستبداد لابد من تقليل الملوك للألقاب والأملاك حتى تحفظ سلطتها كلها[2] .

يبدو أن الشرف هو أصل ومنبع الاستبداد ، فلقد كانت فكرة تأليه الحاكم في مصر وفارس والهند ومجمل الشرف ، حيث كان ينظر إلى الملوك والأباطرة على أنهم آلهة أو أبناء لها ت الآلهة ـ حتى أن الإسكندر طلب من اليونانيين تقليد الشرف لكي يعاملونه كالإله ، إلا أن اليونانيون انتهوا إلى أن هذه العادة هي شرقية بامتياز ولا تصلح في الممارسة الاجتماعية والميثولوجية الغربية[3] .

بعد ذلك وحتى منتصف القرن الثامن عشر أستعيد استعمال مفهوم الاستبداد بعدما كان قد دفن مع المخيال السياسي اليوناني القديم ـ مع مونتسيكيو (1689 – 1755 م) حيث أصبحت السلطة الاستبدادية تعني الملكية الطاغية أو التعسفية tyranique – la monarche ليبلور المفهوم ـ مونتسكيو ـ بعد ذلك داخل نظرية

---

[1] أرسطو ، السياسات ، تر الأب أوغسطين ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع (الاونسكو) بيروت 1957 بدون طبعةص210

[2] في الطغيان والاستبداد والديموقراطية، مرجع سابق ، ص110

2 يمكن العودة إلى كتاب جذور الاستبداد قراءة في أدب قديم للدكتور عبد الغفار مكاوي ،عالم المعرفة ،ديسمبر 1994 الكويت ، بدون طبعة .

سياسية جعل لها مميزات خاصة ككل نظام حكم ، فقد تحدث في الأصل عن أنواع من الحكومات كان الاستبداد واحد منها ، مستبدلا بذلك النماذج الأرسطية للحكومات:

ـ الملكية، الأرستقراطية ، الديمقراطية ـ بطرح جديد : كان منها الاستبداد كما ذكر إضافة إلى الملكية والجمهورية معرفا إياها بـ :

1) الحكومة الجمهورية : وهي التي يكون فيها الحكم بيد الشعب أو جزءا منها.
2) الحكومة الملكية : تكون فيها السلطة بيد شخص واحد ـ الملك ـ لكنه يحكم بالقوانين.
3) الحكومة المستبدة : خلافا لما قبلها تكون فيها السلطة بيد شخص واحد لا يتقيد بقانون ولا يتمتع لا بشرف ولا فضيلة[1].

مع مونتسكيو استطاع مصطلح الاستبداد أن يختزل جميع المفاهيم السلبية في الخطاب القديم مثل الطغيان و الأوتوقراطية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ فلم تعد كلمة استبداد تعني ذلك الأب الذي يتحكم في سير نظام الأسرة أو السيد اتجاه عبيده وخدمه ، بل أصبحت تشكل ذلك النسق المتكامل من السلطة السياسية التي تقوم في جوهرها على الغضب والإكراه والتسلط السلبي.

بهذا انتهى مونتسكيو إلى أن الاستبداد شكل من أشكال الحكومات الثلاث كما أشرنا لأنه ـ الاستبداد ـ حالة طبيعية في بلاد الشرق عامة ، بينما خطيرة وشاذة عن البلاد الغربية ، وما هذا إلا استلهام أو إعادة إحياء للفكرة الأرسطية في تقسيمها للعلم ومكانه وأن هناك من هم أحرار بالطبيعة كما أن هناك من هم عبيد بالطبيعة كذلك : والعبودية بالنسبة لهؤلاء مريحة وعادلة في نفس الوقت[2] .

هذا الكلام يحيلنا إلى أن العدل كمفهوم لابد من تبيئته ـ حسب أصحاب هذا الرأي لأن ما يعنيه في البلاد الشرقية عكس ما يعنيه في بلاد الغرب.

---
[1] مونتسكيو ، روح الشرائع ، 2ج، ج1 تر عادل زعيتر كلمات عربية للترجمة والنشر ، القاهرة ، بدون طبعة ، ص51-67
[2] أرسطو ،السياسات ، مصدر سابق ، ص 19-20 1255فقرة بـ

إن ما جعل مونتسكيو يؤكد على أن الاستبداد شكل من أشكال الحكومات هو صحة هذا القول في أصله ، لأن الحكومة الاستبدادية أو الطغيانية في التعبير الأرسطي هي في الأصل حكومة ملكية ولما كان هذا الملك كل شيء في نظر نرجسيته بل في نظر حواسه التي تخاطبه بهذا الأمر كان الآخر ليس بشيء وهذه النظرة الآنوية ـ من الأنا المتكبر ـ ستجعل منه شهوانيا ، متكاسلا ، جاهلا ، لا يستطيع القيام بأعماله فيوكلها إلى من سيتقاتلون عليها لتصبح في النهاية بيد الوزير الأول أو بالأحرى العبد الأول.

لما كانت للمملكة ولايات كثيرة كان لابد من تنصيب نائبا عن البلاط فيها ـ وهذا قانون أساسي ـ وهذا الأمر سيأتي على إهمال الأعمال من قبل الأمير والملك حتى يقل تفكيره في الحكم أصلا وكلما عظمت هذه الولايات ـ الدول ـ قل التشاور حول الأمور [1] .

من الواضح إذن أن الاستبداد هو في الأصل حكومة شرعية إلا أن هذه الحكومة لما كانت لانتقاد لقانون تحتكم إليه أو حتى إلى ملك عادل نيل يسيرها وقعت في شباب الشهوة والرذيلة إذ أن حد الملك أو الملكية أنه تأسيس صحيح والطغيان ليس سوى انحراف عن دستوره القويم[2] ، والطغيان هنا مثله مثل الاستبداد إذا ما انصب اهتمامنا على ماهية أو غور الاستبداد سنجد أن التأسيس المفاهيم للمصطلح ـ الاستبداد ـ هو فعل الاستيلاء ، لأن الاستبداد بما هو ، فعل معني الانفراد ، فإنه يعني دون ما شك نفى الآخر والاستغراق في الأنا حتى النرجسية ، ما سيستلزم عدم الاعتراف بالآخر[3] ـ أيا كان ـ مشاركا في الأمر الذي انفرد به ذلك المستبد وهذا في أصله هو اعتداء ومجاوزة في الفعل الذي يعني بدوره الطغيان.

بيد أن حقيقة الاستبداد هي الانفراد دون وجه حق ، كان ذلك الانفراد يخضع لقانون أم لا ، لأنه في نظرنا لا يكون الاستبداد استبدادا لمجرد أن المستبد في حكمه

---

[1] مونتسكيو، روح الشرائع ، مصدر سابق ، ص 67

[2] في الطغيان والاستبداد والديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 106 ولمزيد من التفاصيل أنظر السياسات لأرسطو مصدر سابق 1285 فقرة 03 ص 160

[3] الاستبداد يخلف إشكال بين الأنا مع الأنا أي داخل النحن لأن المستبد بما هو كذلك إنما هو حاكم داخل النحن أو الأنا الكلية فما بالك بعلاقته أو تصوره اتجاه الآخر المختلف كليا (سواء عقديا أو طائفيا ، او لغويا .. إلخ) .

لا يخضع لقانون[1] لأنه لو كان كذلك سيصبح المعيار الذي تقايس به الأنظمة في مدى استبدادها هو مدى التزامها بالقانون أو الدستور المصادق عليه من طرف الأمة بل الأجدر في الأمر هو النظر في صحة القانون نفسه ، في سلطتها وقهرها لصالح ذاتها تعسفيا ، لأن أغلب المستبدين في العالم المعاصر يقهرون الناس ويستعبدونهم استعبادا قانونيا ، تنفيذا لحكم أصدره قضاة وتطبيقا لقانون وضعه مشرعون في نطاق دستور موضوع[2] .

ولما كان أي نظام سياسي يكون ناجحا أو فعالا إلا عن طريق شرعية تمكنه من المحافظة على ماهيته وتضمن له تأشيرة الدخول إلى المخيال الاجتماعي وحتى السياسي لأفراد المجتمع أو الأمة ككل ، كان لابد له ـ النظام السياسي ـ من مسوغ أو وازع يضمن له الاستمرار والنجاح فيما هو مقبل عليه ـ الديمومة الاستبدادية ـ .

لذا فإن الاستبداد السياسي بما هو كذلك وناهيك عن المسوغات والمبررات التي نستذكرها في نقاط عدة ، كان لابد له من علة داخلية رافقته منذ القديم ألا وهي الخوف لأن في الاستبداد لا يكون استبدادا حقا ، إلا اذا آثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه[3] .

بعد هذه النقطة الأساسية بل المحورية التي لابد من وجودها في الحكم الاستبدادي سنذر بعض المبررات التي يستخدمها الاستبداد للمحافظة على استمراريته ولإضفاء الشرعية على أفعاله.

1) **الدين :** يعتبر الدين بما هو مجموعة من المعتقدات والأحكام الأخلاقية والفقهية ذلك الفص الما وراء طبيعي الذي وصلنا عن طريق الوحي على شكل نصوص وعبارات أما الالتجاء إليه لإصغاء الشرعية على السلطة الحاكمة فلقد كان هذا حال الأمم والحضارات السابقة حتى أنه كان ـ الدين ـ جزء لا يتجزأ من جهاز

---

[1] خلدون حسن النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط2 1996 ص 21
الخليفي هلال أحمد ، جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة www.aljazerra.net
[3] في الطغيان والاستبداد ، مرجع سابق ص143 وروح الشرائع مصدر سابق ص 91

الدولة[1] ، بل أصبح الوجه الثاني لعملها الدين [المقدس/الترغيب] ومازال الدين والسلطة يشكلان مركز الدولة حتى كان ذلك التماهي بين الدين والحاكم ، ليصيرا أخوان توأمان لا قوام لأحدهما على الآخر[2]، لقد كان لتلك العلاقة الدور الفعال بل المحوري لإضفاء الشرعية ولبس المبرر الفقهي على الاستبداد كقوة قهرية في وجه أفراد المجتمع.

2) **الأمن:** إن السؤال الذي واجه فلاسفة العقد الاجتماعي كان حول السلطة ومن يتحكم بزمامها، لذا ذهبوا إلى عقد فيما بينهم الهدف منه بناء مجتمع متكامل أساسه العدل والمساواة وأن يكون حلقة وصل بين طبقات المجتمع ككل والسلطة القائمة يخضع بموجبها المواطنون لقانون واحد يحمي ممتلكاتهم ويخرجهم من حالة الفوضى الطبيعية.

إذن الغاية من هذا كله هو الحاجة على الأمن .. !

هذا هو المبرر أو المسوغ الثاني إضافة إلى الدين الذي يلتجأ إليه المستبد لتبرير غطرسته لأن هذه الحاجة ـ الأمن ـ مرتبطة كل الارتباط واستمرار الحياة الاجتماعية لما فيه من ضمان للسلام والاستقرار.

يرى هوبز أن الإنسان متساوي في القدرات العقلية أكثر من تساويه في القدرات الجسدية ، ولما كان التساوي الأول يفي الموازاة في الطموح والميول كانت الرغبة في الملموس تعني التنافس حتى التناحر خاصة إن كثرة الرغبة والمطلوب واحد ـ قليل ـ هذا الأمر سيجعل الفرد عدوا لنظيره يحاول القضاء عليه. هذا ما أوجب الأمور أن تتجه خلف شخص ثالث يمكنه وحده الانتقال بالمجتمع من حالة العداء والحرب على حالة السلام والأمن ، بتفويضها استعمال كل القوة والثروة بالشكل الذي يراه مناسبا من أجل تأمين سلامتهم وهذا ما سيفعله المستبد لتبرير سلطته وقهره الذي يمارسه على جمهور المجتمع[3] .

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط4 2007 ص23

[2] ورد في عهد أرد يشر " وإعلمو أن الملك والدين أخوان توأمان... ثم صار الملك بعد احارس الدين" أنظر محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2001 ص.155

[3] الخليفي هلال أحمد ، مقاله سابقة ص 15

3) نظرية المؤامرة:

من الغرائب التهكمية للحكم الاستبدادي أنه يصور نفسه ـ في أقصى حالات قهره واستبداده على الشعوب ـ أحسن حال وأقل وطأة على الجمهور من حجم الكارثة التي ستنجم في البلاد عن فوضى أهلية أو استعمار خارجي في حال رحيله ـ النظام المستبد ـ

وزيادة على هذا ينشر في المجتمع عن طريق الجهاز البوليسي خاصة أن البلاد مستهدفة من جهة ما خارجية كانت أم داخلية بغية ضرب أمنها ووحدتها الاجتماعية والثقافية وحتى الترابية ، فتشيع في المخيال الاجتماعي نظرية التقوقع والنأي بالنفس وتلجأ إلى مفهوم العودة إلى المجد والازدهار رافضة أي تغير حقيقي داخلي نحو الأحسن معتبرة إياه بيدق تلعب به أيادي خارجية بغية من أمن ووحدة الوطن. ليكون الخارجي المتآمر هو الغطاء المناسب الذي سينز عوره تلك الحكومات واستبدادها السياسي القائم[1].

[1] خليل سامي أيوب، إشكالية العلاقة بين الاستبداد السياسي والتخلف العلمي، الحوار المتمدن، العدد02-12-2011 مواضيع وأبحاث سياسية.

المبحث الثالث:

لعل اهم التحديات في العالم العربي و الاسلامي هي بنية العقل السياسي و الاخلاقي المتخلف المدمن على الاستبداد , لدرجة انه اصبح لا ينظر اليه ـ الاستبداد ـ داخل ثنائية الايجاب و السلب بل و صل به الامر انه اصبح لا يعرف نظاما غيره حتى ان رواد الاصلاح في العصر الحديث ، و ضمن نطاق الاصلاح و النهوض بالدول العربية و الاسلامية اوجد بعضهم فكرة التغيير و الاصلاح داخل مقولة او نظرية المستبد العادل .

هذا المصطلح الذي أول ما ظهر في القرن التاسع عشر على أيدي مثقفي الغرب ـ أوروبا ـ و خاصة الألمان منهم ، للدلالة على ذلك النظام الذي يحمل في ثناياه ماهية التنوير في تماهيها مع الملكية المطلقة[1].

انتقل مفهوم المستبد العادل أو المستنير من الغرب إلى الشرق الإسلامي على يد رجال الإصلاح آنذاك جمال الدين الأفغاني و الشيخ محمد عبده ، من خلال كتاباتهما خاصة التي كانت تصدر من خلال مجلتهما العروة الوثقى الصادرة من باريس .

ولما كان الإشكال المطروح ذلك الوقت ، في الفكر السياسي الإسلامي هو مسالة الصراع الفكري السياسي مع ثنائية التقدم و التأخر بالنسبة للعالم الغربي فان الفكر الإسلامي السياسي لم يكن يعنى ـ من موقع انبهاره بالأخر الغربي كوعي مستقل متطور ـ بالتحديد داخل منظومته الفكرية و السياسية بل كان يحاول التكيف مع ما يقابله من تأثير الأخر الخارجي [2]

1 حمل مصطلح المستبد العادل و المستنير في ثناياه مفاهيم التنوير الخمس الفرد ، العقل ، الطبيعة ، التقدم و السعادة ـ مع حقيقة الملكية الازدهار و العدالة ، لانه ــالاستبداد بما انه ضرورة طبيعية في نظر البعض ، يكون فيه المستبد حاميا [1]المطلقة ـ لتوفير السلام و ـ لاملاك رعاياه شريكا في الملك عكس الاستبداد التعسفي الذي يكون فيه المستبد هو المالك على كل الاملاك بل حتى الرقاب ايضا ـ اكثر انظر ــ في الطغيان و الاستبداد و الديمقراطية ، مرجع سابق ـ الفصل الثاني ص مائة و ثلاثة و سبعون ـ مائة و ثلثة و ثمانون او الطاغية امام عبد الفتاح مرجع سابق

2- برتران بادي ، الدولتان ، الدولة و المجتمع في الغرب و في دار الاسلام ، ترجمة نخلة فريفر ـ المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء, ط 1 1996 ص 104

ومحاولة للذود عن الأنا الإسلامي ـ في نظرنا ـ ارتأى جمال الدين الأفغاني لحل مشكلة الشرق ، القول بالمستبد العادل الذي يحكم بالمشورة و الاتفاق و أكد انه لا تحي مصر و لا الشرق بدولة ، و إماراته ، إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير تفرد بالقوة و السلطان [1] و هذا لا يعني أبدا تأييد الأحكام الطغيانية إجمالا و خير دليل على ذلك عبارة على غير تفرد بالقوة و السلطان ، ليتبنى نفس الرأي بعد ذلك الشيخ محمد عبده ، مناهضا و رادا على كل تيار كان يحاول الإصلاح و التغيير ساعيا في ذلك قبل الوعي بالذات العربية و الإسلامية و محاولة دراسة نوع هذا التغيير الدستوري ، هل يتوافق و بنية العقل العربي الإسلامي في ذلك الوقت أم لا .

في مقال له في جريدة أو مجلة الجامعة العثمانية سنة ألف و ثمان مائة و تسعة و تسعون رد الشيخ محمد عبده على دعاة الإصلاح بالنسبة لأحوال الشرق الذين كانوا يقولون بالأخذ بالحياة النيابية و الحريات الديمقراطية ، بقوله الذي كان في الأصل عنوان المقال إنما ينهض بالشرق مستبد عادل مناهضا كل من يرى إن الحكم النيابي هو الحل ، دون التدرج في إصلاح الوعي المحلي فالجمعي بالمجالس البلدية أولا و تعويد الأهالي عليها ثم السير نحو النيابية الشاملة [2] إضافة إلى هذا فان هذا المستبد العادل يستطيع أن يفعل في خمسة عشر سنة ما لم يستطع الطرح النيابي ـ العقل المشوري ـ إن يفعله في خمسة عشر قرنا

يمكن القول إن عوائق تحقيق الديمقراطية بالنسبة للفكر الإسلامي السياسي تكمن في بنية هذا الفكر نفسه ، كونه اشتغل بضرورة وجود ـ الدولة التسلطية ـ من جهة و الأساليب الاتباعية و ليس الإبداعية التي اتبعها هذا العقل بغية تغيير الوضع الذي يعاني منه ، و تطور العقل الغربي المقابل له خاصة مع نجاحاته في تحقيق الديمقراطية ـ في نظره ـ من جهة ثانية ، لدرجة أن البعض مازال ينادي بطريقة الحكم المستبد الذي كان يتبعه الخليفة عمر بن الخطاب حتى وصل الأمر بالقول " بضرورة المستبد العادل "

[1] ـ الطاغية مرجع سابق ص ستون
[2] ـ احمد امين زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، دار الكتاب العربي بيروت بدون طبعة بدون سنة ص ثلاث مائة

بالنسبة للوطن العربي و الإسلامي للانتقال عبره ـ لا غير ـ لممارسة الديمقراطية كما نادى بذلك الباحث عادل حسين في ندوة الأزمة الديمقراطية في الوطن العربي التي عقدت في قبرص سنة ألف و تسعمائة و ثلثة و ثمانون ميلادي إن الاستبداد في القاموس العربي الإسلامي القديم لم يكن له ذلك المضمون السلبي الذي هو عليه اليوم ، مثله مثل ما كان يتبناه الفكر اليوناني ثم البيزنطي كمفهوم شرقي لمعنى الاستبداد و المستبد * ، فالاستبداد كاصطلاح في الفكر الإسلامي كان يعني الحزم و عدم التردد في اتخاذ القرار و تنفيذه ، وعبارة " إنما العاجز من لا يستبد " لعمر بن أبي ربيعة خير ذليل على ذلك ، خاصة عندما يقترن بالعدل و الانضباط [1] إن عبارة المستبد في الفكر الإسلامي السياسي كان يراد بها مسيرة الخليفة عمر بن الخطاب كما كنا قد ذكرنا في خلافته و حكمه ، إلا أن عبارة المستبد هنا ـ بالنسبة لخلافة عمر ـ لم يكن لها ذلك المضمون الذي كان يعني الحزم و عدم التردد في اتخاذ القرار ، فلقد رادفت هذه العبارة مفهوم الاستبداد في تعريفه الغربي أو العربي في طرحه الثاني .

ذكر محمد عابد الجابري مفهوم المستبد العادل أكثر من مرة في بحوثه دونما أن تكون له نتيجة محددة أو رأي نهائي لهذا الموضوع ففي مؤلفة المشروع النهوض العربي ....مراجعة نقدية يذهب إلى أن مفهوم المستبد العادل يعني الاستبداد مع العدل و علو على حكم دونما تشك باستحالة ـ إلا في الناذر ـ توافق هذين المصطلحين بل على عدم جواز البناء المعرفي و الابستيمي على توافقهما في نظرية عامة إن توافقا أصلا[2] .

أما في مقالة له بعنوان ـ المستبد العادل بديلا للديمقراطية ــ ذهب إلى أن الاستبداد يعني الحزم و عدم التردد في اتخاذ القرار و تنفيذه أما المستبد العادل فيعني الحزم و العدل ، ــ كنموذج للحكم الصالح[3] ، ليعود بعد ذلك مرة ثانية للتنبيه بان مصطلح ــ المستبد العادل ــ لا يمكن أن يعول عليه في الواقع نظرا لطوباويته كممارسة لكن بعد

* يمكن العودة الى المبحث السابق في معنى الاستبداد

1 سيف بن مسعود المحروقي ، النظرة الاسلامية للاستبداد ....مقاربة نقدية لمقولة المستبد العادل في الفكر الاسلامي ، جريدة عمان الثلاثاء 05 فبراير 2013

2- المرجع نفسه

3 محمد عابد الجابري ، المستبد العادل ...... بديلا للديمقراطية .

الحكم النقدي على الشيخ محمد عبده بأنه تبنى المصطلح كممارسة واقعية واجبة للخروج من أزمة الفكر السياسي الإسلامي بقوله ــ لقد خنح محمد عبده بهذه الوجهة من النظر دون أن تكون له علاقة بأفلاطون ـ لأنه و حسب رأي الجابري أن محمد عبده وجد المستبد العادل في نهاية مطافه السياسي و الإصلاحي حلا للمشكل الذي كان يؤرقه[1] ، الواقع من كلام الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني عامة إنما هو علاج مؤقت ، فلا بد من الحرية السياسية و النيابية لأنه حتى ما إذا تصادف أن حكم الأمة مستبد عادل فمن يمنع أن يحكمها مستبدون ظالمون بل حتى إذا كان عادلا لا يجوز له فرض آراءه أو عمله على الآخرين لان ذلك سيكون بمثابة الغرس في اللاوعي السياسي للنظرية الأبوية أين يكون الأب الوصي الوحيد على أطفاله القصر الصغار[2] .

إن مفهوم المستبد العادل مثل الديمومة و الاستمرارية التي يتغذى منها الاستبداد اليوم ليطرح نفسه بديلا شرعيا عن الديمقراطية الغربية أو الخلافة الإسلامية في اللاوعي السياسي من خلال فترة حكم عمر بن الخطاب ، لذلك فانه من خلال البحث الأركيولوجي في الموروث الإسلامي نجد انه كان الفقيه او كانت التاريخ الإسلامي أو بالغة العصرية الأكاديمية كان للمثقف الدور الكبير لنظرتنا نحن اليوم ـ السائدة لمصطلح المستبد العادل ، خاصة عندما تربطه باللاشعور السياسي مثل الفاروق عمر كنموذج للحاكم الحازم العادل ، إلا أن هذا الربط ما هو إلا إعطاء الشرعية السلطة القائمة و نظام الحكم فيها و شرح مفهوم العدل الغير مرغوب عند الآخر القاصر عن الفهم اصلا .

إن التحليل الإبستيمي للمخيال الاجتماعي الإسلامي سيجد نفسه أمام معضلة فكرية سياسية إذا ما طرح أمام مصطلح المستبد العادل باستخدام تجربة عمر بن الخطاب الذي كان يؤثر على نفسه في سبيل رعيته بالحزم و العدل ، و بين الملك السياسي المجوسي أرد يشر الذي قام بأحداث ذلك التماهي بين الملك و الدين و جعل كل منهما في خدمة الآخر أو بنموذج كري انوشروان الذي لقب هو الآخر بالمستبد العادل .

---

[1] محمد عابد الجابري ، الاصلاح السياسي بين واقعية "ارسطو"وسلفية محمد عبده ،جريدة الاتحاد ، الثلاثاء 17 اغسطس 2004 .
[2] امام عبد الفتاح ، مرجع سابق ص 64

بالنسبة لمصطلح المستبد العادل ، إذا ما أدرج عمر ابن الخطاب فإنه سيطرح عليه من موقع الايجابية أما إذا ما أدرج و كر الفرس فسينظر إليه من موقع الاستبداد المجوس الشرقي بل من وهذا إنما يدل على عدم الدراسة التاريخية العالمية في الفكر الإسلامي خاصة و إن هذا الفكر مازال يعيش داخل هالة من ـ الفنتازيا ـ بالموروث الإسلامي المقدس .

إن الاستبداد في القاموس العربي الإسلامي القديم لم يكن له ذلك المضمون السلبي الذي هو عليه اليوم مثل ذلك المضمون الاجتماعي الذي كان يتبناه مفهوم الاستبداد في اللغة اللاتينية ثم الطرح البيزنطي له ـ الاستبداد ـ كمفهوم للشرف ، فلاستبداد كاصطلاح في الفكر الاسلامي كان يعني الحزم و عدم التردد في اتخاذ القرار و تنفيذه و عبارة ـ بنما العاجز من لا يستبد ـ لعمر بن ربيعة خير دليل على ذلك خاصة عندما يقترن بالعدل و الانضباط .

ان عبارة المستبد العادل في الفكر الاسلامي السياسي اريد بها الخليفة عمر بن الخطاب كما ذكرنا اننا في خلافته و حكمه إلا ان عبارة المستبد هنا ـ بالنسبة لخلافة عمر ـ لم يكن لها ذلك المضمون الذي كان يعني الحزم و عدم التردد في اتخاذ القرار فقد رادفت هذه العبارة مفهوم الاستبداد في تعريفه الغربي او تعريفه العربي الاسلامي في طرحه الثاني .

على ضوء ما تقدم ، نجد انه لا يمكن ادراك مفهوم المستبد العادل ، بشكل صحيح وواضح ، إلا اذا ما ربطناه إبستيميا بموضوعه الخلافة ، ذلك ان المتتبع للسياق المعرفي المكون لبنية العقل العربي الاسلامي و المعتمد بالأساس على جملة من الوقائع التاريخية و التي قد تظهر في الخطب او الرسائل او حتى النصوص الشعرية ، سرعان ما يراوده التساؤل و الرغبة الحثيثة لإعادة الاستشكال حول موضوعة الخلافة اصلا .

فبعد وفاة النبي ـ ص ـ ومع افتقار النص الى حكم واضح و صريح لطبيعة نظام الحكم المتعين اتباعه ، وبعبارة اخرى ومع امتناع النص عن التصريح وجب التأويل ـ

الاجتهاد ـ [1] تولد اجتماع بني ساعدة هذا الاجتماع الذي يعد الى اليوم وفي نظر مجمل الباحثين اجتماعا اسس لنظرية الحكم في الاسلام ، و هذا بالاعتماد على الاية القائلة " وشاورهم في الأمر" [2] ، حيث أقر المسلمون بوجوب و ضرورة التشاور لتعيين الراعي بعد النبي ، لما هو فعل أقره النبي بأقواله و تصرفاته ، و من هنا كان تنصيب ابي بكر خليفة الرسول ، لكن بالمقابل نجد ان العديد حافظوا على الاجتماع و طبيعته و حتى ما اقره من ضرورة التشاور ، وهم معترضون على ذلك تاريخيا بالدرجة الاولى بالعودة الى الاجتماع يظهر انه تم بغياب اكبر الصحابة بل عقد بصورة طارئة و حتى قبل ان يهال التراب على جثمان النبي " فلما توفي النبي اجتمع الانصار في سقيفة بني ساعدة ....واتى عمر الخبر فأقبل إلى منزل النبي ص فأرسل إلى أبي بكر...أخرج إلي ...أنه حدث أمر لا بد لك من حضوره فخرج إليه فقال أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولوا الأمر سعد بن عبادة وأحسنهم مقالة من يقول منا أمير ومن قريش أمير ..."[3] .

فكان لا بد من تنصيب حافظ للتركة النبوية التركة التي أفنى فيها النبي عمره بالدعوة الى الاسلام و عبادة الله و المعنى قدما في تأسيس جماعة دينية اصبحت فيما بعد سياسية ، لما غدت تفتح الامصار و تنشر الاسلام و عليه انه لا يمكن بأي حال من الاحوال ترك هذه الانجازات دونما راع يرعاها و يحافظ عليها .

فيبدو ها هنا ان الخلافة لا تغدو كونها خلافة كونها خلافة سياسية و بالخصوص عندما حصرت نفسها في ضرورة مواصلة الفتوحات اي العمل ثنائية دار الاسلام و دار الكفر ، و الحفاظ على الجماعة المؤمنة من الشتات و العمل ضد كل من يحاول العصف بها [4].

---

[1]ـ عبد الاله بلقزيز ، دور الجماعة و السلطة في تكوين المجال السياسي ، مجلة التفاهم ، عمان .

[2]ـ سورة الشورى ، الاية رقم 38 .

[3]ـ انظر تاريخ الطبري تاريخ الامم و الملوك محمد بن جرير الطبري ابو جعفر دار الكتب العلمية بيروت ط1 1407 05ج ح2 ص242 .

2 رضوان السيد ، الفكر السياسي الاسلامي من السياسة الشرعية الى الاحكام السلطانية ، مجلة التسامح ، سلطنة عمان ، العدد الرابع ، خريف (1424 / 2004)

لكن بالعودة الى الوقائع التاريخية نجدها لا تؤكد هذا الاطلاق ، فيمكننا اعتبار اجتماع سقيفة بني ساعدة اجتماعا قبليا عصبيا بامتياز ، اذ انه مثل نقطة انطلاق لتبلور الحس القبلي العصبي من جديد بعد الاسلام و مثل حالة من الاحتقان و الصراع السلطوي القبلي الاول من نوعه في الاسلام و خير ما يذكر هو لجوء ابي بكر الى تعداد محاسن قريش مقابل الانصار فيقول " نحن المهاجرون الانصارأول الناس إسلاماً ، وأكرمهم أحساباً . وأوسطهم داراً ، وأحسنهم وجوهاً..... فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا تدين الحرب إلاّ لهذا الحيّ من قريش . فلا تنفسوا على إخوانكم المهاجرين ما فضلّهم الله به "[1].

حيث لم يكن من الضروري اللجوء الى هكذا تبريرات لاعتلاء السلطة و كما نعلم ان الكفاءة السياسية عند العرب كانت دائما تحسب بالحسب و النسب لا يشخص الشخص فقط.

و بطبيعة الحال لم يكن من الممكن لهذه السلطة الناشئة ان تؤسس لنفسها استمرارية دونما ان تبحث لنفسها عن شرعية تزكيها ، و عليه كان لا بد للخليفة المنصب ان يعود ليلتمس الشرعية الدينية لسلطانه السياسي ، ان اراد فعلا ان يكمل مسيرة الرسول ـص ـ حيث كان من المفترض انه الوحيد الذي جمع بين السلطتين الديني و السياسي و انه بوفاة الرسول ـ صـ افترقا حيث تكون السلطة السياسية هي فقط من نصيب هذا الخليفة .

لكن لم تستطع الخلافة ان تنئ بنفسها بعيدا عن الدين فهي و ان تولدت عن مخاض سياسي لكنها سرعان ما سارعت لاكتساب الشرعية الدينية ، حيث حاول الخليفة من خلالها ان يجمع بين كل من السلطتين الدينية و السياسية ، وكما نعلم ان المقدس بصفة عامة يشكل اكبر و اعظم داعم للسلطة فما كان لمبتغيهاـــ اي للسلطة ـ في التاريخ اكمله الا ان يلتمس مؤازرته و مساندته .

[1]ـ العقد الفريد ،لابن عبد ربه الاندلسي ،طبعة الكترونية ، ص 568

هذه النقطة اي الجمع بين المجالين ، هو ما خلق بؤرة توتر شديدة داخل العقل العربي الاسلامي حيث سرعان ما ظهرت اول ردة فعل واحدة المتمثلة في حروب الردة ، حيث ان رفض دفع الزكاة لا يمكن ان يفهم في اطار ما فهمه البعض من رفض لأحد اركان الدين الحنفي الخروج عنه و من ثم وجوب محاربتهم بل ان الرفض جاء من موقع رفض شخص الخليفة بل ورفض الطريقة المتعين رفضها ـ اي اجماع السقيفة ـ ، بالتالي لا يمكن دفع الزكاة لان دفعها سيكون بمثابة اقرار بحكمه و خلافته و تزكيته لشرعيته ، في حين ان الامتناع وارد في سياق المعارضة ورفض الاطار السياسي الموضوع ان ذاك لا غير.

وعليه نجد ان الخلافة وان بدأت سياسية في المقام الأول " فالصحابة عالجوا مسالة الخلافة معالجة سياسية محضا ، لقد كان المنطق السائد هو منطق القبيلة " [1]،إلا انها سرعان ما سارعت لاكتساب الشرعية الدينية ليؤول فهمها تدريجيا على انه خلافة الله في الارض وان الخليفة ظل في ارضه حاكما بحكمه و قائما بأمره ، هنا يمكننا ان نلتمس بوضوح كيف ان احد مفهوم الاستبداد ينوط تدريجيا داخل الشعور المخيال السياسي الاسلامي ، متخفيا وراء ستارة الخلافة الحامية للمسلمين ووحدتهم ، ونلحظ كيف تعود تلك المكتسبات القبلية ان صح القول و التي استسقاها الفكر العربي من علاقاته مع الروم و الفرس ، فيظهر ان هناك حكم ملكي يشبه الروم والفرس ، لكن بصيغة اسلامية و بتغيير للمسامات ، فهناك خليفة لله ام لرسوله المهم انه ذو شرعية دينية اكسبته سلطات غير محدود ، لا يمكن التماسها ظاهريا ، لكن هذه السلكة و حدها كافية لتأسيس نوع من الشعور لدى الرغبة بان الخليفة انما يمثل سلطة السماء و ان هناك نوعا من الامتزاج ما بين الديني و الدنيوي في شخص الخليفة ، فالتحليل لمختلف انواع الواقع و الخطب الملقاة توضح كيف ان هذه الفكرة احدثت تشكل اللاشعور الجمعي للمسلمين و كيف هيأتهم لفكرة الاستبداد و بوضوح ايضا كيف كان هناك نوع

[1]ـ محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، الطبعة الرابعة ، 2000، ص 136 .

من الأدلجة للخلافة في اطار السلطة المطلقة في ظل هذه الرؤية السابقة ن نستطيع ان نتصور عملية تبلور مفهوم الاستبداد في رحم الممارسة السياسية الاسلامية منذ بدايتها مع مرحلة الخلافة و ابتداء من اول خليفة للمسلمين ابي بكر وان كان غير متجليا بوضوح للعيان ، لكن يمكن الاعتقاد ان الاستبداد كممارسة منجلية تمخضت للوجود و صنعت الواقع اليومي كانت بالتحديد مع خلافة عثمان بن عفان ، خاصة في نصفها الثاني ، وهذه الحقيقة اقرها العديد من ولا يمكن بأي حال من الاحوال نفي ذلك .

حيث ان خلافة عثمان كانت اشبه بالمرحلة الانتقالية داخل الممارسة السياسية اذ انه سارع الى تعيين الولاة و تنصيب القادة من الحاشية و قبيلته و هذا ما يبرز العنصر القبلي العصبي بشدة فقد ذكر كتب التاريخ انه قام بدعوة عمه الحكم ابن العاص والذي كان قد طرد من قبل النبي ص فكان بذلك اول طريد بالإسلام او ان صح التعبير بلغتنا المعاصرة اول منفي في الاسلام وقد لعن هو ومن في صلته الى يوم القيامة و في حديث على لسان عائشة ـ ليس هذا فقط بل سارع الى تعيينه في بعض الاعمال هو و بعض اقاربه الذين كانت لهم اليد الاولى في معاداة النبي و محاربته امثال الوليد ابن عقبة اخوه من امه ، الذي اولاه على الكوفة والذي كان معاقرا للخمرة ـ زيادة على ايام الجاهلية ـ فكان يشرب حتى صلاة الفجر ، ليصلي بالناس و بعد التسليم يلتفت للمؤمنين و يسألهم ـ هل ازيدكم [1].

اضافة الى هذا فقد استعمل عبد الله بن ابي سرح شقيقه في الرضاعة على مصر على الرضاعة بعد الصعيد .

ليس هذا فقط بل ان عثمان بن عفان لم يكن يحمل عماله على الامصار بالحزم و العدل حتى لا تقول التعسف مثل ما كان يفعل عمر بن الخطاب مع عماله بل انه كان يرفض حتى ان يتكلم احد عنده او يناقشه فيما فعلوه حتى و لو كان من طرف اصحابه و اصحاب رسول الله [2] .

[1] انظر الطاغية امام عبد الفتاح ، مرجع سابق ص 164
[2] المرجع نفسه , ص 164

مع ذلك لا يهم ها هنا ان تستعيد تفاصيل كل مل حدث ابان خلافته يقدر ما يهمنا وفي هذا الموضع بالذات ، ان نبين كيف أسهبت كل تلك التفاصيل و الاحداث في نسج المجال السياسي و تكوينه ، و كذا تأسيس اهم معطياته ، حيث يمكن الاقرار انه اضافة الى اجتماع السقيفة و الذي عد اجتماعا سياسيا بامتياز أسس لأول لحظة سياسية في الاسلام وأول طوبة تشكل و تكون المجال السياسي الاسلامي ، يكف ايضا ان نقدر ان الانتفاضة او الفتية الواقعة زمن عثمان و التي ادت لمقتله مثلث السؤال السياسي الاسلامي الاول من نوعه الذي انتجته السياسة بذاتها و انتجته الواقع السياسي بامتياز. ذلك ان التباس السلطتين السياسية و الدينية انتج فراغا فكريا و سياسيا داخل العقل العربي الاسلامي فقد كان مقتل عثمان بن عفان مطية لدى البعض لدخول المعترك السياسي بعدة فكان معاوية بن ابي سفيان سيد الموقف بتشبه فكرة القصاص لدى عثمان من جهة و للخروج من الصف بإعلانه حكم الشام ، كحكم مستقل عن الخلافة الاسلامية و التي كانت عينت علي بن ابي طالب كخليفة رابع ، مما وضع خلافة هذا الاخير امام امتحان عسير منذ اول ايامه في الخلافة .

ومنه سعى معاوية منذ اعتلائه للسلطة لتحرير ركائزها ، لكن هذه المرة ليس من منطلق اللجوء إلى الشرعية الدينية والتماس تزكيتها بل بحد السيف .

يخبرنا ابن عبد ربه انه عندما قدم معاوية الى المدينة بعد الصلح مع الحسن بن علي عام الجماعة خطب في الناس خطبة قال فيها "اما بعد فاني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجادلة " *

بهذا حسمت الدولة الأموية هذا الصراع أو التضارب في الآراء والمواقف تماما عندما وضعت حجر الأساس لمنظومة دولتها ألا وهو الاستبداد في الحكم بالقوة فكانت بذلك بلورت اول خروج عن المثال المحمدي في شكله الواضح والنهائي إذا ما استثنينا خلافة الشيخين وعثمان بن عفان " الخصوص ".

لكن الملاحظ لخط معاوية بعد اعتلاءه سدة الحكم يجد أنه تبنى أيديولوجية مغايرة تماما لمن سبقوه -بإعطائهم الشرعية للخلافة من قبل القبيلة أو الأسبقية في الإسلام – فالقد تعامل مع الوضع بصورة جديدة تماما على الساحة العربية الإسلامية، فلقد أوجد لنفسه عقدا عرضه على معارضيه " في حالة السلم " فكان ذلك بمثابة إضفاء الدنيوية على الخلافة الإسلامية بل على الدعوة المحمدية ككل.

لقد كان " العقد الاجتماعي " الذي تبناه معاوية ذو ايديولوجية نفعية بإرغماتية ويظهر من خلال قوله (... فسلكت بها طريقا لي ولكم فيه منفعة واكلة حسنة ومشاربة جميلة فإن لم تجدوني خيركم فأني خيركم ولاية)[1] هذا الكلام يظهر جليا أن معاوية وهو يتكلم أمام جمهور الصحابة المهاجرين والأنصار في المدينة كان يعلم يقينا مكانته والأسرة الهاشمية العلوية، وأن تاريخه الأموي مكشوف أمام المهاجرين والأنصار لهذا نجده يطرح مفهوم الولاية طرحا مغايرا تماما لما تعودنا عليه سابقا وهو الفصل بين الدين والسياسي لكن بصورة مبدئية ماكرة لأنه على علم أن الولاية التي تولاها الثلاثة – الخلفاء- قبلة خيرا من ولايته التي ستكون لهذا أراد أن يغير مفهوم الولاية بتغيير دفة الرأي العام من السلطة الدينية إلى السلطة السياسية الاجتماعية، وهذا في الظاهر طرح إيجابي على ما كان مطروحا أيام عثمان بأنه خليفة الله [2] .

لكن السجال الأيديولوجي لمعاوية فسنجده جليا ظاهرا في خطبة خطبها في الشام بعد أن أعلن في المدينة ما كنا ذكرناه - فإن لم تجدوني خيركم فأنا خير لكم – قال فيها "

* أنظر خطب معاوية عند ابن عبد ربه , العقد الفريد , ص 568

1 - العقد الفريد ، مصدر سابق ، الصفحة 568.

2- محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج 4 ، دار المعارف بمصر ، ط 1970 ، ص 377

يذكر الطبري أنه لما اشتد الشقاق بين الثوار وعثمان بن عفان وقد أقر بعدم الرجوع إلى ما كان عليه لم يقبل الثوار ذلك وقالوا " فلسنا منصرفين
حتى نعز لك وستبدل بك " فقال عثمان " أما أن أتبرأ من الإمارة فإن تصلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من أمر الله عز وجل " وخلافته " "

أيها الناس اعقلوا قولي، فلن تجدوا أعلم بأمور الدنيا والآخر، مني..." [1] نلاحظ هنا أن محتوى الخطاب متغير تماما عن الذي كان ألقاه قبلا في المدينة وذلك لسببين رئيسيين:

1) إن معاوية وفي خطابه الأول كان على علم أنه أمام من سبقوه إلى الإسلام من مهاجرين وأنصار إضافة إلى أن كثرهم أحسن منه إسلاما وأعلم بماضيه وعائلته وعدائهما للنبي والدعوة الإسلامية لذلك لن يكون أسلوب الشرعية الدينية سينفع لذلك خاطبهم خطاب السيف وقوة حبذ الشام محاولا المراوغة بالمبدأ النفعي وثنائية المواكلة والمشاربة.

2) أما في خطابه الثاني فكان أمام أناس حديثي عهد بالإسلام لديهم قابلية للاستبداد والحكم الديني إضافة إلى العرب المسلمين الذين كانوا مع معاوية فكثيرهم كان لا يحب تغيير الأوضاع خاصة وأنهم لم يكونوا تعلموا من سيأتي بعد معاوية الذي كان يغرقهم بالعطايا والهدايا.

لهذا فإن الدولة الأموية كانت تلعب ببيدق التعتيم الإعلامي والتدليس الديني والفقهي في سبب إنجاح مشروعها، فقد أشاعوا أن في أهل الشام بصفة خاصة أنهم استحقوا الخلافة لقرابتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم " فقد كان الشيوخ من أهل الشام يقسمون لأبي العباس السفاح أنهم ما علموا الرسول الله قرابة ولا أهل بيت يرثونه غير بني أمية حتى وليتهم الخلافة..." [2]. إضافة إلى هذا كله أبدى معاوية مؤسس الدولة الأموية مجالا واسعا من الحرية والتعبير والمعارضة لكن ما لم تكن بالسيف وتشكل خطرا على دولته وسلطانه ولما كثر النقاش والمعارضة بالكلام علم النظام الحاكم أن المشروعية التي أسس عليها –الغلبة بالسيف- لن تستطيع الوقوف في وجه حدة النقاش الذي لربما سيهدد النظام الاستبدادي لهذا أضطر النظام الأموي إلى القول بالجبر أي أن

1- الحافظ ابن كثير ، البداية والنهاية ، ط دار المعارف 1981 ، ج 08 ، ص 132 .
2- المسعودي نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام الطاغية أ مرجع سابق ، ص 167- 168 .

القوة والغلبة التي اكتسبوها الشرعية في الحكم كانت بإرادة الله وسابق علمه أي بقضائه وقدره ناشرين بذلك إيديولوجيا جبرية [1] .

إن الدارس لكتب التاريخ أو المتخصصين في مجال تاريخ الفكر الإسلامي يجد أنهم توصلوا إلى نتيجة لا تفكير فيها وهو أن الدولة الأموية ولتبرير سلطانها المستبد والظالم لجأت إلى اكتساب شرعيتها من القول بالحبر أي أن ظهور الدولة الأموية كان في قديم علم الله بل حق أن أي عمل يقوم به الخليفة الأموي أو أحد من عما له هو بقضاء الله بل حتى برضاه ولا راد لقضاء الله.

وللبحث في هذه المسألة سنأتي بآراء مجموعة من المفكرين والباحثين وسنتناقش وإياهم مسألة في الممارسة السياسية الاستبدادية للدولة الأموية.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة في مسألة الجبر بعد أن عرفه بأنه يعني صراحة نعني الفعل عن العبد وارتباطه بالله تعالى فيكون العبد بهذا لا إرادي ولا استطاعة له فإنه يفعل ما كتبه الله له في الأزل فيكون هو وفعله مخلوقات بقدر من الله عز وجل ويوضح بعد هذا أنه من الصعب أن تعرف أول من قال بهذا المذهب، لكنه يذكر يتيقن بأن الجبر شاع في العصر الأموي وكثر حتى صار مذهب في آخره [2] ليؤكد الدكتور سعيد أيوب هذا الكلام بعد أن يتبين سبب ذلك بأن الدولة الأموية تبنت القول بالجبر لتغطي على جرائمها وأفعالها المشومة بإضفاء الشرعية المقدرة من الله على فعلها وأن الله إربتئى في قديم علمه وغيبه أنهم –الأمويون- خير للخلافة والإمارة فجعلهم وهيأهم لذلك لهذا أكد بقوله أن الدولة باتفاق جميع علماء الفرق تبنت تيار الجبرية [3] .

1- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ط 4 ، 2000 ، ص 238 .

2- محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي القاهرة ، بدون طبعة ، ص 996.

3- سعيد أيوب ، معالم الفتن ، ح02 ، دار الكرام بيروت ،ط 2 ، 1994 ، ص 401 .

إضافة إلى هذا نجد الدكتور محمد عمارة يضيف على صفة الجبرية للأمويين القول بالأرجاء ويذهب إلى أنهم فصلوا بين الإيمان والعمل بين الظاهر والباطن مخالفين بذلك القاعدة الفقهية " ارتباط الظاهر بالباطن وجوبي" وذلك لنفي صفة الكفر وعدم الإسلام والإيمان العملي عنهم، فالممارسات الاستبدادية وألوان القمع والظلم التي كانوا عليها لا يمكن الحكم عليها بالمسألة الشرعية الدينية بل لابد من الإرجاء إلى حكم الله في الآخرة لأن الظاهرة لا بدل أبدأ على الباطن. لهذا نجده يقول فالإرجاء كفكر والمرجئة كما صحاب لهذا الفكر قد عرفهم المجتمع الإسلامي الأول ما عرفهم على عهد الدولة الأموية ومنذ أن استقر ذلك التغيير الذي أحدثه معاوية [1] .

كما أن كل باحث ودارس في الفكر الإسلامي، خاصة العصر الأموي انتقد القول بالجبر لتبرير الأعمال الاضطهادية واللادمقراطية بلغة اليوم، نجد أن أبرز ممثل للاعتقاد بجدرية الأمويين كان الدكتور حسن عطوان كما ذكر الشيخ حسن بن فرحان المالكي في بحوثه ودراساته التي أكد من خلالها على نفس النتيجة التي ذهب إليها الباحثون السابقون وهي أن الأمويون جعلوا القول بالجبر بمثابة الحجاب الذي يواري عورات النظام الأموي الظالم.

إن السؤال الجوهري الذي يجب طرحه الآن هو هل حقيقة أن الايديولوجية التي اتبعها الأمويون وبمن فيهم المؤسس معاوية هي القول بالجبر إذا كان الأمر كذلك فما هي الإجابة بل ما معنى أن يستعمل الأمويون غطاءا لإضفاء الشرعية لملكهم يمكن أن يستعمله غيرهم لمعارضتهم ؟.

وهل يتوازى الجبر مع الممارسة السياسية في العموم لإضفاء الشرعية ؟

سنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات ليس من موقع الدفاع عن الحكم الاستبدادي الأموي بل لربما من جهة محاولة إعادة النظر في فهم الايديولوجية التي تبنتها الدولة

1- محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، دار الشروق القاهرة ، ط 1997 ، ص 34 .

الأموية وسارت عليها الملوك وسلاطين من بعدها حتى في الخلافة العباسية من خلال دراسة المضيار الاجتماعي الذي حاول النظام الأموي – السفياني والمر واني – إضفاءه على العقل السياسي العربي.

صحيح أن بعض الخطب والرسائل بل حتى والأشعار في الفترة الأموية المتقدمة توحى بالجبر إلا أن هذا لم يكن حال الأمويون وحدهم فكما أن زياد بن أبيه في خطبته البتراء قال "... نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا وندود عنكم يغئي الله الذي حولنا... " [1] إلا أن هذا لا يمكن أن يبني عليه تلكم النظرية المهمة التي قال بها معظم الدارسين لأنه في نفس الوقت نجد الشيعة يقولون بالجبر كذلك ونسبة الأفعال إلى الله تعالى وخطبة الحسين بن علي تظهر ذلك حيث قال " الحمد لله الذي توحد في ملكه وتفرد في ربوبيته ... إن رب على كان أعلم بعلي حسين قبضه إليه ولقد خصه بفضل لم تعتادوا مثله " [2] وليست الشيعة فحسب بل السني نفسه نجده عند الزبيرين، غطى الخطبة له ألقاها بعد وصول خبر مقتل أخيه معصب قال عبد الله بن الزبير " الحمد لله ملك الدنيا والآخرة، يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويذل من يشاء بيده الخير وهو على كل شيء قدير " [3]

إذن فمسألة القول بالجبر كانت موجودة كإرهاصات في معظم الخطاب السياسي الإسلامي الأول. هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يمكن القول بالجبر بالنسبة للأمويين لإضفاء الشرعية على سلطانهم فكما أنهم في حكمهم هذا مجبرون بقضاء وقدر كذلك المعارضة السياسية لهم تكون بقضاء وقدرنا هيلت كما هو معروف في الوسط الكلامي أن أول من تكلم في الجبر هو جهم بن صفوان في أواخر الدولة الأموية[4]. لهذا لا يمكن

1- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك ، ج5 ، دار المعارف مصر ، ط 1971 ، ص 218 .
2- حسن بن فرحان المالكي، أدب الأمويين بين مذهب الجبر وقداسة الخليفة، منتدى الأبحاث الشرعية www.tajdeed.org.uk
3- المرجع نفسه.
4- الجهم بن صفوان قتل على يد سلم بن أحرز المازني بمرو، أنظر الشهر ستاني الملل والنحل، دار المعرفة بيروت ، الطبعة 1993 ، ص 97 ، ج02 .

أن تبنى شرعية دولة كبيرة وملك عضود على نظرية يمكن نقضها بشيء من البحث والحفر في الدراسات والأبحاث.

أما أن تكون الدولة الأموية السفيانية من أبناء أبي سفيان بن حرب بني معاوية أو المروانية عن أبناء مروان بن الحكم لم تأسس أي أيديولوجيا لاتخاذها كغطاء سياسي تمارس من خلاله بغيها وظلمها وكل فعل في سبيل البقاء على دولتها فهذا من المحال بما كان إلا أن الملاحظ على الفترة الأولى من الملك الأموي –السفياني- أنه كان يمارس الاستبداد وتثبيت الحكم بطرق ملتوية غير ظاهرة عن طريق المواكلة الحسنة والمشاربة أو ما اصطلح عليه بشعرة معاوية، غير أن الظاهر فيه هو التأسيس للحكم المينولوجي أو الخلافة الإلهية ولو بالقوة ويظهر ذلك جليا حينما كان معاوية يأخذ بالبيعة لابنه يزيد قام يزيد بن المقفع فقال بإيجاز ظالم مستبد أمير المؤمنين هذا – إشارة إلى معاوية - .

فإن هلك فهذا – أشار إلى يزيد.

فمن أبي فهذا وأشار إلى سيفه.

فقال له معاوية اجلس فأنت سيد الخطباء[1] .

أما الفترة المروانية فكانت تتميز بظلمها واستبدادها المباشرين، فلقد كان الحكم مطلقا مستبدا بيد عبد الملك بن مروان الذي أول ما بويع بالخلافة كان كيف كان والمصحف في حجره فأطبقه وقال " هذا آخر عهدي بك " [2] فكانت فترة حكمه هو وبنوه من أسوء فترات الحكم بعد موقعة الحرة زمن يزيد بم معاوية، ةخاصة عندما استعمل الحجاج بن يوسف على العراق فكانت تلك أظلم الأزمنة وأطغى الحكومات لا من الجهة السياسية والحريات العامة ولا من الجهة العقدية الإسلامية.

1- امام عبد الفتاح امام الطاغية مرجع سابق ص 171
2- المرجع نفسه ص173

عرض عبد الملك بن مروان سياسته بكل وضوح وظلم واستبداد فقال في خطبة له سنة 75 " أما بعد لست بالخليفة المستضعف (يعني عثمان ولا الخليفة المذاهب (يعني معاوية) ... والله لا يأمرني أحد بتقوى الله إلى ضربة عنقه " [1] .

ليس هذا فحسب بل وصل الأمر من شدة الظلم والجور تغييب وتغير المبادئ الأولية في الإسلام فكانت أنهم لم يستعملوا قط لقب خليفة رسول الله في خطاباتهم الرسمية بل حتى العامة فرضوا عليهم إضفاء الخلافة إلى الله عز وجل.

وهذا الأمر لا شيء أمام ترويجهم لأفكار خطيرة إيديولوجيا وفلسفيا بنو عليها نظرية خفهم في الملك والخلافة تعلقت بمفهوم الخلافة في جانبها الروحي فرأو أنها أسس من النبوة بكثير وذلك لأن الله يبعث رسل فمنهم من نجع منهم من أخفق أما الخلفاء فهم مكلفون من قبل الله تأييدا للإسلام لهذا أخذ الله على عاتقه أن يهلك على أيديهم كل من يعترض لحقهم أو يفارق جماعتهم [2] .

ليس هذا فحسب بل وصل الأمر إلى تقديس الخلافة الأموية على النبوي المحمدية صراحة من قبل الحجاج بن يوسف في رسالة بعث بها إلى عبد الله بن مروان قال فيها " إن خليفة الرجل في أهله أكرم بني رسوله إليهم " [3] .

وهكذا يتضح في ضوء ما تقدم أن النظرية الجبرية لا تحدو تكون قطرة من نجاسة في بحر الظلم والجور الذي اكتسبه النظام الأموي في العصر الإسلامي الأول لتبرير شرعية دولته ونظامه مثله مثل كل طاغية في التاريخ الإنساني لا تحكمه أخلاق ولا مثل بل حتى العقيدة الإسلامية التامة فنجد أن كل مستبد ظالم كان عدوه الأول هو العلم والحرية لأنه كان ولا يزال على اتصال كبير والشرعية السياسية القائمة .

1- المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.
2- حسن بن فرحان المالكي ، مرجع سابق .
3- المرجع نفسه .

المبحث الأول:

أنه و بالعودة إلى مفهوم وحدة و صراع الأضداد سنجد أن ظاهرة الفساد و الإصلاح سارت مع مسيرة الدولة، التي كانت و مازالت أقوى المؤسسات التي تحكم الإنسان و تصرفاته في جميع مراحل تطوره. فهذين المفهومين –الفساد، الإصلاح- وجدا ليكونا صفة ملازمة لثقافات الأمم و مؤسسات – فكانت الإصلاحية هي النظرية التي لازمت مراحل تطور الدولة و التغيرات الحاصلة في تاريخها "لذلك- و بالعودة إلى الفكر السياسي الحديث- فإن مفهوم الدولة لازم الوعي الإصلاحي العربي، لأن هذا الأخير طرح المسألة بذلك السؤال الجوهري الذي كان هو الأساس اوبمثابة حجر الأساس الذي ستبني عليه الإصلاحية الإسلامية مشروعها في البحث عن الإجابة .

لماذا تأخرنا و تقدم الغرب ؟

جاء السؤال الإصلاحية في وقت كان العالم الإسلامي منهك بسبب الحوادث و الكوارث التي أصابته بفعل فساد و استبداد حكامه فكان كالرجل المريض بل كالشيخ الهرم مستسلما لكل فعل داخلي كان أو خارجيا راض عما يجري بفعل تلك الهالة النرجسية التي اكتسبها من موروث الدولة /الخلافة فساد التدهور و التقهقر مجمل البلاد الإسلامية في كل الميادين العسكرية و القضائية و الوزارية و حتى التعليمية إلا في بعض الكتب الفقهية و النحوية التي تلوكها الألسن لا العقول.

في مثل هذه الظروف كان العالم العربي تحت حكم الدولة العثمانية – من القرن السادس عشر إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين- و بحكم تغير موازين القوى بدأت الدول الأوروبية تطمح لميراث هذا الرجل المريض لكي تمد حركتها الصناعية بالمواد الأولية. فكانت الحملة الفرنسية هي إحدى بوادر هذه الطموحات (1798-1801م) و معها كانت المواجهة بين حضارة فقهية لغوية ظنت نفسها – بل أرادت أن تظن – أنها الأقوى إقليميا بميراثها الكبير من الدولة / الخلافة و بين

حضارة ناهضة نزعت ثوبها الميثولوجي و كونت لنفسها مؤسسات سلطوية و مدنية استطاعت بهما أن تنموا و تطور نفسها صناعيا و تكنولوجيا.

فكانت هذه الحملة بمثابة الزلزال المعرفي الذي أطاح بنرجسية الدولة/الخلافة، خاصة في وعي النخبة المثقفة التي أعادت طرح التساؤل في المعيار الفكري المورث، هل للموروث الإسلامي دخل في ثنائية التقدم و التأخر ؟ أم أن طبيعة المشكلة تكمن في طبيعة النظام السياسي الحاكم؟

إذن لقد ارتبط سؤال الإصلاحية الإسلامية بالاحتكاك المباشر و الكبير مع التطور الأوربي الذي كان – و لا يزال – يمثل تحديا في مستوى التنافس الحضاري من جهة و ضاغطا من موقع النمو و التطور في المستوى العلمي و التكنولوجي، الصناعي من جهة أخرى. في حين أن الفكر الإسلامي كانت مجمل قضاياه مرتبطة بالمفاهيم العقدية و الإصلاحية الدينية و الاجتماعية، كذلك مع الحملة الفرنسية لنابوليون بونابارت (1798 – 1801م) التي اتفق معظم المؤرخين على تسميتها ببداية عصر النهضة.

تحيلنا هذه العبارات إلى أن مفهوم الإصلاح في الفكر الإسلامي ارتبط بالمفهوم السياسي خلافا لما يذهب له العقل الأصولي في أن مفهوم الإصلاح مرتبط دائما و أبدا بالمعيار الديني من موقع القول "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها " [1] لأن الإصلاح كمفهوم في الفكر الإسلامي كان قبل الوافد الأجنبي يعني لأن الخلل في المجتمع الإسلامي يأتي حين تتسع الهوة بينه و بين الإسلام المعيارى فيكون الإصلاح بالإسلام ذاته و لكن عندما طرئ الجديد على المعادلة الاجتماعية بدخول عنصر الأجنبي أصبح مفهوم الضغط الأوروبي كبير الأثر في عملية الإصلاح هنا سيصبح المسلمون بحاجة إلى الغير في تصورهم لعملية الاصلاح [2]. داخل كل هذه الإرهاصات نشأ سؤال الدولة الأول في الفكر الإسلامي الحديث بصيغة المدنية داخل النخب الفكرية رادين الخلل-أو إشكالية التقدم و التأخر-الذي

[1]-عبد الإله بلقزير،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط2 2004 ص 22
[2]-أنظر على أو مليل الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية. دار التنوير بيروت ط1 1985 ص 17-18

أصاب المجتمعات الإسلامية إلى الميدان السياسي، فكانت أولى المحاولات للتنظير لسؤال الدولة مع رفاعة رافع الطهطاوي (1801م-1873م) الذي يعد من أبرز رواد الحداثة على الأصعدة السياسية و الثقافية و التربوية فلقد كان في عداد أوائل البعثة العلمية التي بعث بها محمد على باشا سنة 1826م إلى فرنسا كمتخصص في الترجمة [1] فكان لنموذج الدولة في فرنسا خاصة و أروبا عامة كبير الأثر لتصور الطهطاوي للدولة كفكرة فانصرف إلى البحث في الموضوع متمردا على التراث الفكري الأصولي مبديا -غير متحشم- انبهاره بالنموذج الأوربي في تأصيله لمفهوم الدولة لذلك لم يقتصر عمله في البعثة على الترجمة بل كان مع ما لعملية الترجمة من أهمية يولي أهمية كبرى للتأليف برزت في بداية رحلته إلى فرنسا في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز الذي كان بمثابة محاولة اقتباس للمدنية الغربية اللبرالية و إسقاطها على مفهوم المدنية في الفكر الشرقي الإسلامي.

نلاحظ و نحن نحاول قراءة مؤلفات الطهطاوى أن أفكار الثورة الفرنسية تركت آثار و رواسب كبيرة داخل نفسية الطهطاوى إلا أن التعبير عنها كان بمصطلحات أزهرية فقهية زيادة على أن هذه الآثار كانت بسبب إنهياره بالدولة الحديثة التي قامت في نظر جميع إصلاحي ذلك العهد على العهد [2] و العمل بمقتضى كل المناهج البرالية التي هي في الأصل حتى أصول الشريعة داعيا إلى تأصيل العلم و القانون و الحرية و المواطنة و المساوات.

كيف يتجلى هذا في نظر المصلحين الإسلامين ؟

إن الأجواء في تلك الحقبة كانت تدعوا للقلق في نظر المصلحين عامة و الطهطاوى خاصة لأن طبيعة الحكم العثماني كانت تهاني الفساد في جميع المجالات. ففي مجال التعليم. كان مقتصر على إعادة إحبرار المتون القديمة و إطفاء عليها بعض الشروح و التعليقات و كان هذا العمل مقتصر على العلوم الدينية و اللغوية أما العلوم الأخرى المدنية و التكنولوجية فلم تكن تأخد الحصة الكافية بل

[1]-صالح زهر الدين ,الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم الآخر ، دار الساقي بيروت ط1 2012 ص 124
[2]-عبد الإله بلقزيز ، مرجع سابق ص 28

لم تكن لها مساحة واضحة في هذا التعليم [1] إضافة إلى هذا فإن م ا كان يأزق فكر الطهطاوي مسألة هامة و عمود من الأعمدة التي تبنى عليها أي دولة مدنية عادلة ،و هي المساواة ذلك المبدأ الذي كان معروفا في للإسلام قبل ما تيداول في الفكر اللبرالي الفرنسي إلا أن الدولة العثمانية و حكامها كانوا بعيدين كل البعد على هذا المبدأ فالأفراد كانوا يعاملون على أساس إنتماءاتهم الإجتماعية أو السياسية و الدينية، لهذا نجد الطهطاوي يأكد على هذا المبدأ المهم الذي هو في الأصل من مبادئ الشريعة الإسلامية، إضافة إلى أنه واحد من أهم العمدة التي نهضت عليها الدولة في الغرب الحديث، في كثير من مواقفه ففي مؤلفة تخليص الإبريز في تلخيص باريز "يتحدث عن حق" الفرساوية "الموكل إليهم في عدة مواد من أهمها المادة الأولى التي تنص على أن "سائر الفرنساويين مستون قدام الشريعة"[2]

إن إتقان اللغة الفرنسية جعلت الطهطاوي يقرأ الفلاسفة الأنوار و العقد الاجتماعي خاصة جان جاك روسو و مونتسكيو ذلك ما جعله يرى في القانون و العدالة الجحر الأساس في إقامة الحكومات و رعاية مصالح المحكومين، فيه – القانون- ينتظم أمر الدولة خاصة في أصله الدنيا ميكي –أي يتغير تبعا للظروف و الأزمنة- و هنا يطرح قياس في محله على القانون الفرسي فيذهب للقول بأن "القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن و يتخدونه أساسا لسياستهم هو قانون الذي ألفه الحكم ملكهم المسمى:لويز الثامن عشر، و لازال متبعا عندهم و مرضيا لهم و فيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل "[3] ليزيد بعد ذلك و يظن أنه رغم ما كتب في هذا –القانون- غير موجود لا في كتاب الله و لا في سنة نبيه إلا أنه لا يخالفها إطلاقا تبينا منه على مكانه العقل في إستنطاق النصوص و دعوة منه للإجتهاد في الموروث الإسلامي مع مزجة بالوافد الأجنبي حتى يستطيع العبد

[1]-أحمد محمد سالم-الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي،مجلة التفاهم Altasamoh.net / article.asp ! id=215
[2]-رفاعة رافع الطهطاوي،تلخيص الإبريز في تلخيص باريز،كلمات عربية للترجمة و النشر،القاهرة بدون طبعة ص 106
[3]-المصدر نفسه ص 105

العيش في راحة لا يشكو فيها من ظلم لأنه بإعمال العقل يتحقق العدل الذي هو أساس العمران.[1]

لم يكن الطهطاوي وحده من بين المصلحين الذين أيدوا فكرة القانون و العدالة و إلزام الحكومات بالأخذ بها إذا أرادت ركب الحضارة و النهضة، بل أيده في ذلك خير الدين التونسي رجل الإصلاح و السياسة في وقف واحد (1820م-1890م) حيث أنه تقلد مناصب عديدة في الحكومة التونسية بالإضافة إلى تقلده منصب الصدر الاعظم في الدولة العثمانية. الأمر الذي جعل منه مفكر – مصلح – و رجل سياسة في أن واحد و ذلك ما سهل عليه أن يطبق بعض ما كتب في مؤلفه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" من أفكاره الإصلاحية فخير الدين كان له نفس الحظ الذي كان للطهطاوي بل أكثر في ذلك لأنه بحكم تبوءه مناصب في الحكومة التونسية – وزير البحر – و كذا الدولة العثمانية حاول إكتشاف النموذج الأوروبي للدولة المدنية الحديثة خاصة الفرنسية ة تحميل تجربتها إلى حكومة تونس و العاصمة العثمانية شكرا على مفاهيم كانت من أسباب نجاح نظرية الدولة الحديثة فقد – استهل في بداية مؤلفة – أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك- "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران" [2] مؤكدا مثل زميله على العدل إضافة إلى الحرية اللذين هما من دعائم أي تنظيم سياسي يراد له النجاح مبينا بذلك أن هذين الدعا مين هما أصلا مذكورين في الشريعة الإسلامية.

يظهر بهذا أن أولى موضوعات الدولة المدنية الحديثة طرحت مع الطهطاوى و خير الدين التونسي اللذين باحتكاكهما مع الغرب الأوروبي أعجبوا بالمنظومة النظرية السياسية الأوروبية خاصة الفرنسية بحكم أنها كانت مستفيدة من ثورتها الاجتماعية و السياسية .

[1] -المصدر نفسه ص 105

1 خير الدين التونسي.أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية 1284 ،ط1 ص 2/مخطوط عن مشروع المعرفة العلمي.

وحين نحاول نحن اليوم إعادة تفكيك النص الإصلاحي الأول نجد أنه قام على نزعة دينا ميكية تحاول طرح ضرورة التجديد و الإجتهاد في الفكر الإسلامي سيما و الوضع المزري الذي يعيشه في ظل التقهقر و الإستبداد و الجهل المجتر من الموروث القديم. لذا فإن التأكيد على مجموعة من المشاريع و المفاهيم كان من شأنها إنى أخذت بعين الإعتبار أن تقوم بالدولة الإسلامية: لا نقول من جديد و لكن لما ينبغي لها أن تكون فيه و متطلبات الواقع.

أكدت الإصلاحية بداية على أن "التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا إستأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشي عليه الممالك المجاورة لأروبا من ذلك التيار إلا إذا خدوهو جرد مجراه في التنظيمات الدينوية، فيمكن نجاتهم من الغرق [1] .

إنه و لما كان التطور و الرقي ليس من بديهيات الطبيعة و ثمارها كان و لا بد أن يوجد من خلال منظومة تنظمية مؤسساتية تقوم على البحث و التطور بإرساء العدل و الحرية في التعبير. و الحث على العلم المدني و الدني. لهذا فإن هدف الإصلاحين الأوال النهضويين كان في القيام بالعلم المدني خاصة في بلاد – الدولة الإسلامية – كانت تعنى بالعلوم الفقهية و اللغوية و لا تعطى أهمية للعلوم الدينوية مثل الميكانيكا و الفزياء و الحساب .... الخ لذلك عمل الإصلاحين على نقل كل ما يمكن للفكر الإسلامي من ديار الغرب رافضين القول بعدم جواز الأخد عن الكفار أو الآخر الغيري بحجة وجود كل شيء في القرآن الكريم مؤكدين على أنه لا ضرر في السفر لطلب حيثما يأمن الإنسان على دينه خصوصا لمصلحة جلب الحكمة [2] من منطلق قوله تعالى " و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا" كل هذا الخير الذي أصاب الدول الأوروبي كان في حقيقته بسبب العدل الذي يتجلى في نظر الإصلاحين في القانون الذي به تظبط الإدارات و تنظم أمور السياسة لكن كيف يكون هذا القانون ؟ إنه مواد مدونه في دستور أطلق عليه الإصلاحيون إسم

[1]-عبد الله بلقزير مرجع سابق ص 27
[2]-الطهطاوي, مصدر سابق, ص 17-19

الشرطة[1] كما أطلق عليه إسم الكونستتسيون [2] ليبينوا على أهمية ذلك الطهطاوى يصف القانون الفرنسي بتزكية خاصة مبينا أنه حتى الملك ليس له مطلق التصرف إذ أنه يسير بمقتضى القانون المفيد المذكور في الشرطة الذي يمشي عليه – على قوانية – جميع الخلق ليقوم بعد ذلك بترجمة و شرح جميع هواد الدستور في مؤلفه المذكور. يعطي الإصلاحيون – الطهطاوى و التونسي – أهمية كبيرة للحرية إثر تأثرهم بالأجواء اللبرالية من خلال قراءتهم لمؤلفات فلاسفة الأنوار و العقد الإجتماعي على أمثال فولبتر جلن جاك روسوا و منتسكيو لكن مع محاولة إطفاء عليها الطابع الإسلامي حاصة مع الطهطاوي الذي كان يحاول أن يصدرها إلى الدولة الإسلامية في زمن حكم السلطان العثماني القابض بإسم الدين لذلك كان همه إيجاد الأخت الرضيعة لها في القاموس الإسلامي في وقت لم تعرف المجتمعات العربية و لا الإسلامية ختى ذلك الوقت – مطلع القرن التاسع عشر – التعريف الجامع المانع للحرية.[3]

فأخد يهتم بالحرية في بدايات مؤلفاته إذ خصص لها حيزا مهما في كتابة "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" كما حاول صبغها بمفهوم العدل في قوله " و ما يسمونه الحرية و يرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل و الإنصاف".

لم يكن الإصلاحيون يجهلون مفهوم الحرية في معناه الأصلي [4] لكنهم كانوا يحاولون تقريبها للعقل الجمعي العربي و الإسلامي من منطلق الناس أعداء ما جهلو، خاصة، و أنها من الوافد الأجنبي الإستعماري لهذا كان إهتمامهم بتيان الحرية السياسية كما يقول الدكتور بلقزير لأنها في صلب موضوعهم المثار حول الدولة المدنية الحديثة فنجد أن خير الدين التونسي بعد أن ذكر الحرية الشخصية و شرحها في إطلاق تصرف الإنسان في ذاته و كسبه و عرضه يوضح الحرية السياسية بالقول " ... و هي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية و المباحثة

---

[1]-االمصدرنفسه, ص 105
[2]-التونسي, مصدر سابق, ص 122
1 -إذا ما نظرنا إلى الحرية في مفهومها اللغوي و الإصطلاحي لم نجد لها أثر في الفكر الإسلامي العربي القديم و الوسيط فهي من إنتاج إصلاحي بخصوص إن صح التغير لتحليل أكثر أنظر عبد الله العروي, مفهوم الحرية., المركز الثقافي العربي بيروت ط5 1993.
[4]-الطهطاوى مرجع سابق ص 113

فيما هو الأصلح للمملكة" [1] ، في حين أن الطهطاوي قسمها – الحرية إلى خمس أقسام ليشرحها شرحا تفصيليا في كتابة المرشد الأمين للبنات و البنين و هي الحرية الطبيعة و الحرية السلوكية ثم الحرية الدينية و الحرية المدنية إلى الحرية السياسية التي تخص الفرد و علاقته مع الدولة في علاقته مع الإدارات و السلطة و القوانين التي يجب أن يلتزم بها، ليظهر إعجابه بحرية المعتقد في فرنسا و يعتبرها من دعائم قيام و إعلاء كلمة الحق، فيقول " و من الأشياء التي ترتبت عن الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة و يعاقب من تعرض لعابد في عبادته" [2]. إضافة إلى الحرب الخمس التي ذكرها بالشرح نجده أيضا يدعوا إلى حرية النشر و الطبع، بشيء من التوجه الليبرالي الذي اكتسبه من الغرب الأوروبي لأنها تسهم في التحضر و التطور المدني لأن " ما أعان على سعة المدن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء و أصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية و الحكمية و الأدبية و السياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بشره طبعا و تمثيلا و ذلك بقانون حرية إبداء الأراء بشرط عدم وجود ما يوجب الاحتلال في الحكومة بسلوك سبيل الوسط بغير تفريط و لا شطط"[3]

و من مزايا الخطاب الفكري الإصلاحي. إرتباط مفهوم الحرية بالمساواة. ذلك أنها الوجه الآخر. فلا حرية عندهم بدون مساواة. كما أن المساواة، و لتكتمل لابد من إستحضار شقها معا الحق و الواجب لأن المساواة في الحقوق ستلزم المساواة في الواجبات في الوقت ذاته، لذلك نجد خير الدين التونسي مثلا يذكرها في الجانب الإقتصادي الضريبي في قوله ".... عدم الإنتظام تأدى إلى إحتلال أصول الزراعة و التجارة و إلى قلة التناسل ... و منشأ ذلك عدم إعتبار عدد النفوس الموجودة ببلدان المملكة فيؤخذ من بعضها أكثر من المقصور و من بعضها أقل من الميسور[4] (و هناك وجه عدم المساواة): كما يذكرها في الجانب العسكري في قوله "و إستمرار الجندي في الخدمة العسكرية مدة حياته و بذلك يقل النسل و يحصل

[1]-التونسي مرجع سابق ص 74
[2]-الطهطاوي مرجع سابق ص 116
[3]-الطهطاوي:المشد الأمين للبنات و البنين نقلا عن أحمد محمد سالم مرجع سابقف
[4]-التونسي مرجع سابق ص 95

الصجر المخل بفوائد الخدمة المذكورة فبناءا على ذلك نرى من اللازم إذا مست الحاجة لأخذ العسكر من الممالك أن يوضع لذلك أصول مناسبة جارية على منهج المساواة المطلوبة" [1].

في حين يأكد الطهطاوي على ذات الترابط بين الحرية و المساواة بل يجعلها في مقام إحدى إثنين –الحرية المدنية و الحرية الملكية – و بعضها جنبا إلى جنب مع الحرية في الفصل الذي خصصه ل: الحرية العمومية و التسوية بين أهالي الجمعية.

فيشير إلى أنها –أي المساواة أو التسوية – صفة طبيعة في الإنسان تجعله في جميع الحقوق في خوانه لأن الناس مشتركون فما هم مشتركون فما، بذواتهم و صفاتهم في نفس الخصائص المعيشية في ميزان الحياة[2]. إلا أن هذه المساواة لا تعنى عدم وجود طبقات إجتماعية (*) لأن الناس في مساواتهم هذه لا يعنى وجود تمايز بين البشر في الصفات المعنوية كالصحة و العقل و في الأملاك المادية كالغنى و الإقطاع لكن الذي يعنيه الطهطاوي في تعريفه للمساواة هو التساوى في الحقوق أمام القانون "و مع أن الله فضل بعضهم على بعض في الزرق فقد جعلهم في الأحكام مستوين لا فرق بين الشريف و المشروف و رئيس و المرؤوس كما أمرت به و دلت عليه سائر الكتب المنزلة على أنياءه" [3]

إن ما يمكن ملاحظة هنا أن الطهطاوييتحدث عن المساواة بإضفاء عليها لغة فقهية شرعية .

-ربما نظرا لمرجحية الأزهية –لنفض غبار الأجنبي الإستعماري عليها و لتبيان أنها من الأصول التشريعية لأن المساواة- أو التسوية كما يجب أن يسميها –

[1]-التونسي مرجع سابق , ص 95

-أنظر رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات و البنين، تقديم منى أحمد أبوزيد، دار الكتاب المصري مكتبة الإسكندرية ط [2]2011ص277

[3]-الطهطاوي ،المرشد الآمين ص 278

* ان قول الطهطاري هذا لايمكن فصله عن البيئة التيكان يعيش فيها ايام محمد علي باشا حيث يوجد تفاوت طبقي ,قلة حاكمة و اكثرية محكومة .

في الحقوق عند الطهطاوى ليس إلا عبارة عن تمكن الإنسان "شرعا" من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من إخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعا".[1]

هذا الطرح يحيلنا إلا أن هذه التنظيمات أو هذه المفاهيم المقدسة من الدولة الوطنية الحديثة كانت بمثابة الوافد الأحني على الفكر الإسلامي السياسي الذي كان يتغدى –و لا يزال- من الموروث العديم الإسلامي السياسي. لذا و لأن الدولة الإسلامية كانت تعاني من الضغوط الداخلية و الخارجية ممثلثا في المشروع القيصري الروسي في التقدم و إكنساح الأراضي و السفراء و القناصل الأجنبية داخل ترابها فإن لمفهوم الإصلاح بمعطياته الحرية و العدالة و المساواة ....الخ كان له إنبئاف داخل المنظومةالفكرية الإسلامية من جهة، ما هو موقف الشرع من هذه التنظيمات ؟

كان الجيل الإصلاحي الأول لا يجلب عضاضة في أن كل ساعد على عمارة الأرض بالمعنى الإيجابي فهو صالح و ليس بالضرورة أن يتبع رسالة سوماوية أي كانت أو شريعة من الشرافع الدينية لأنه حسب قول التونسي للسان على بن أبي طالب عندما أستشير سلمان الفارسي في حضر الخندق " لا تنظر إلى من قال بل أنظر ما قال " توضحا منه و تنبيها إلى أنه لا مانع لنا من أخد المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الإحتجاج في دفع المكائد و جلب الفوائد [2]. مؤكدا أن الغرب أو ما يسميه الإفرج لم يتقدمةا في المعارف كلها إلا عن طريق التنظيمات المؤسسة على العدل ث و الحرية لذا فكيف يسوغ لعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ... بحجة ... بمجرد أوهام خيالية و احتياط في غير محله[3].

و بهذا يقرر خير الدين التونسي و بلغه قطيعة بعدم معارضة الشريعة لأي نبد من هذه التنظيمات لأن الأصل فيها كأصل المقاصد التشريعية في الفكر و الشرع

---

[1]-الطهطاوي، المرشد الأمين مصدر سابق ص 279
[2]-التونسي ، أقوم المسالك ,مصدر سابق ص 06
[3]-المصدر نفسه , ص 08

الإسلامي هو الإصلاح و العمران لذلك يأكد على أن الشريعة لا تنافى تأسيس التمظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن و نمو العمران[1].

في حين نجد أن الطهطاوي الذي كان منذ البداية يحاول إظفاء الصبغة الدينية على هذه التنظيمات بل يأكد في كثير من الأحيان على أنها من أصل الشرع الحكيم و الماهية منها هي نفس المبتهى من السلطة في الشريعة الإسلامية و هي إعمار الأرض و إصلاحها بخلافة الإنسان لذلك فإنه يأكد أن و إن كان أغلب ما فيه – يعني الدستور – ليس فيه من كتاب الله تعالى و لا في سنة رسول (ص) لتعلم أن العدل و الإنصاف من أسباب إعمار أو تعمير الممالك و راحة العباد.[2]

ليتفق بعد ذلك عظم رواد الجيل الأول من الإصلاحين على أن الغاية من التنظيمات أو الأصل فيها هو حفظ الدين و الدنيا –الدولة و الرعية- لأنه و بعد عصر الأنوار إنقلبت الموازين لأن الحملة الصلسية في القرون الماضية تحولت الميرم إلى .... نظورية سياسية ليس للدولة الإسلامية للوقوف ضدها إلا الإصلاح بجميع إتجاهاته و هذا هو أصل الدين في دفع الضرر على الإسلام و المسلمين.

[1]-التونسي أقوم المسالك، نقلا عن عبد الإله بلقزير الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر مرجع سابق ص 36

[2]-على أو مليل مرجع سابق ص 94

المبحث الثاني:

كان الجيل الأول من الإصلاحية الإسلامية (الطهطاوي وخير الدين التونسي) يحكمه منطق المماثلة والمقايسة مع الغرب ـ بالتحديد مع فرنسا ـ عكس ما كان يدعوا إليه أنصار الحركة الوهابية في نجد والتيار المهدوي في السودان. إصلاح المنظومة الفكرية والسياسية بالاستناد فقط على القرآن والسنة النبوية والاقتداء بالسلف في بعض الممارسات فالطهطاوي كان همه الدفاع عن الدولة الوطنية ويظهر ذلك جليا من خلال ارتباطه بالدولة المصرية في عهد محمد على باشا خاصة في مؤلفة مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب المصرية الصادر سنة 1869م الذي يقول فيه " من المعلوم أن مصر في هذا العهد من أحسن البلاد المشرقية حكومة ، وأفضلها إدارة ، إذ فيها من كمال حسن الإدارة الضبط والربط ما يفيد الأمن على الأرواح والأموال والأعراض كما في معظم الممالك الشرقية والمغربية[1]"

ويعود هذا بالتأكيد لبيئته المصرية والعربية لأنه من مواليد مدينة سهاج المصرية هذا من جهة ومن جهة أخرى لأنه ومن بين أئمة الأزهر الشبان الذي وقع عليه الاختيار ليرافق البعثة التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا لدراسة العلوم الحديثة كإمام للصلاة وواعظ لطلابها لذلك كانت الدولة المصرية تمثل له كيان مستقل ووطنه الأول والأخير فلا يشك أحد أن مصر وطن شريف إن لم نقل انها أشرف الأمكنة فهي أرض الشرف والمجد في القديم والحديث[2] لذلك لابد أن يكون أبناء الوطن دائما متحدون في اللسان وفي الدخول تحت لواء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة[3] , لذلك فإن فكرة الدولة الخلافة لم تكن مطروحة في فكر الطهطاوي لأنه كان مصري النزعة والميول السياسي بحكم الانفصال النسبي لمصر عن الدولة العثمانية والنظرة الإيجابية التي كان يرى بها محاولة الإصلاح التي كان يقوم بها محمد علي باشا والتي ضمنها البعثة العلمية التي كانت بمثابة نقطة الانعطاف الفكري في فكر الطهطاوي الإصلاحي.

[1] زكي ميلاد من التراث إلى الاجتهاد ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط1 2004 ص 53
[2] الطهطاوي ، المرشد الأمين ، مصدر سابق ، ص 201
[3] المصدر نفسه ، ص 207

هذا ما دعا الطهطاوي لمحاولة ممارسة قياس أفكار الإصلاح الغربي ـ الفرنسي ـ وتطبيقها في الدولة المصرية بتديينه لمفاهيم ومصطلحات مثل الحرية والعدالة والمساواة من موقع خليفته الفقهية لكنه لم يكن معنيا كثيرا بالجانب الشرعي بالنسبة لهذه التنظيمات والإصلاحات كاعتناء خير الدين التونسي الذي كان حريصا كل الحرص على سؤال العلاقة بين موقف الشرع من التنظيمات الإصلاحية وذلك لأنه عثمانيا في توجهاته حيث أنه كان جزءا من النظام العثماني سواء في تونس التي كانت من إيالات الدولة العثمانية أو في مركز الخلافة حيث تولى منصب الصدر الأعظم لذلك نجده على اقتناع كبير بمشروع التنظيمات والأهم من ذلك فإنه كان رقما في معادلة السلطة هذا ما دفعه إلى الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية ولكن ليس من موقع نقد الدولة السلطانية التي كان يعمل في سلكتها ولكن من منظور إمكانية الإصلاح الداخلي في المنظومة السياسية والفكرية لهذا فإن مشروعه كان يقوم على إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها مثل دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة وأساس ذلك حسن الإمارة[1] المتولد منه الأمن المتولد من الأمل المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوربية بالبيان وليس بعده بيان[2].

إن التونسي واسع الثقافة والفكر فقد كان مصلح ورجل سياسة واختصاص عكس الطهطاوي ـ هذا لا يقلل من ثقافة الطهطاوي ـ إلا أنه كان قبل البعثة ذو مرجعية أزهرية ـ على الرغم من دوره الإصلاحي الرائد[3] إضافة إلى كثرة تجواله في الدولة الأوربية ذلك ما أكسبه سعة في الأفق والفكر خصوصا والمناصب التي تبوأها له في سلطة الباي التونسي أن السلطان العثماني.

هذا الطرح يحيلنا أن نتصور تيارين الإصلاحية الإسلامية الأول يتحرك من داخل الدولة / السلطة ويمثله الطهطاوي وخير الدين التونسي والفاني يتحرك من

[1] وهذا ما يؤكد على أنه لم يكن في مشروعه نقد الدولة الحاكمة القائمة.
[2] التونسي ، مصدر سابق ، ص 05
[3] عبد الإله بلقزيز ، مرجع سابق ، ص42

موقع المعارضة للسلطة وهذا ما كان حال جمال الدين الأفغاني وحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي الذين نادوا بالإصلاح الذي يقوم على كل من الوحي الإسلامي - كالذي طرحه الوهابية والسنوسية - وبعض ما أنتجه الفكر الغربي - مثل ما ذهب إليه الطهطاوي والتونسي - بعدما عاشوا فشل مشروع الإصلاحات التي سبقتهم في الدولة العثمانية.

جاء خطاب التصور الثاني للإصلاحية ناقدا للسلطة القائمة واستبداد نظامها من موقع المعارضة - خارج خير النظام السياسي - لأنه لم يكن لا جمال الدين الأفغاني ولا محمد عبده موظفا محسوبا على النظام إبان تطويرهم للمشروع الإصلاحي الذي فاق تصورهم في نسبة نجاحه وشموله ويعود السبب في ذلك إلى تلك الشخصية التي لا تزال في مخابر البحث والنقد - جمال الدين الأفغاني (1838 م -1897 م)[1] الذي يعد من رحالات الفكر الإسلامي الحديث في عطاءاته وإسهاماته خاصة في طريقة تعاطيه مع الواقع المعاش وفي شتى المجالات السياسية والفكرية والاجتماعية لذلك فإنه بعد استكمال دراسته في النجف - قضى مدة خمس سنوات - عاد إلى بلدته أسد آباد وفي نيته متابعة طلب العلم في الهند لذلك ذكر معقبا على دعوة والده للبقاء في البلد " إني كصقر محلق يرى فضاء هذا العالم الفسيح ضيق لطيرانه ! وأني أتعجب منكم إذ تريدون أن تحبسوني في هذا القفص الضيق الصغير[2] . مذ ذاك برز جمال الدين الأفغاني كواحد من أصحاب العقول النيرة ورحالات الكر التنوير من الإصلاحيين في عصره حتى لقب بأول مشعل للحركات الإصلاحية في العصر الحديث[3].

استوعب الأفغاني المشكلة الحضارية التي كانت تتخبط فيها الدولة الإعلامية خاصة بعد الضعف السياسي الوحدوي الذي بدى ظاهرا في ذلك الوقت بعد وطأة

[1] لمزيد من التفاصيل عن حياته يمكن العودة إلى ترجمة جمال الدين الأفغاني كتاب دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام مصطفى فوزي بن عبد اللطيف غزال ، دار الطليعة ،الرياض ، ط1 1983

[2] جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى , إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي مكتبة الشروق الدولية , القاهرة 2002 , ص 61

[3] مرتضى مطهري،الحركات الإسلامية في القرن الأخير ،طبعة الكترونية ،ص 22www.bahroimonlinr.org

الاستعمار الغربي في الهند ومصر وتونس وحتى الجزائر لذلك نبه على ضرورة الوحدة الإسلامية ليس من موقع الدفاع عن السلطة / الخلافة ولكن حرصا منه على الوحدة الإسلامية التي لا يمكن طلب النهضة إلا من خلالها إذ أريد الوقوف في وجه الأطماع الأوربية.

كان الأفغاني ناقدا لأوضاع السلطنة وناقما عليها أشد ما تكون عليه النقمة ومع ذلك لم تعزه الواقعية لتحويل نقمته إلى مشروع إنقاذي يحاول أن يتدارك ما يمكن رأب شرخه في نظام السلطة تلك[1] خاصة وأنه كان يعتقد كبير الاعتقاد بأنه يمكن لأي أمة مهما كانت في شدة انحطاطها أن تقوم ثانية للركب والتنافس مع الأمم المتطورة الأخرى لذا نجده يؤكد أولا على تعيين الداء والوقوف على أصله للانتقال إلى وصف الدواء إلا أن هذا الطرح يحيله إلى إشكالية عويصة ـ بالنسبة له ـ وهي قلة العارفين بطرق العلاج ليطرح السؤال الجوهري. كيف يمكن جمع الكلمة بعد اختراعها. وهي لم تفترق إلا لأن كلا عكف على شأنه ...؟[2]

إن الإصلاحات التي قامت بها الدولة العثمانية والحكومة المصرية زمن محمد علي لم تكن شيئا مذكورا بالنسبة للأفغاني لأنها لم تحسن من الوضعية المرجوة منها لكل الطرفين وبهذا يكون قد وجه نقدا ضمنيا للجيل الإصلاحي الأول ـ الطهطاوي وخير الدين التونسي ـ لأن الإصلاحات التي قدموها كمشاريع للنهوض بالأمة والإجابة على السؤال الجوهري ثنائية التقدم والتخلف ثم تأتي أكلها فيقول " شيد العثمانيون والمصريون عددا من المدارس على النمط الجديد ـ إن التونسي أول من أسس المدرسة الصادقية التي تعنى بالعلوم العصرية ـ وبحثوا بطوائف منهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون إليه من العلوم والمعار... وكل ما يسمونه تمدنا ـ وهذا ما فعله محمد علي باشا مع الطهطاوي والبعثة العلمية التي كان معها ـ وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني "[3].

[1] الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر , مرجع سابق , ص 45
[2] جمال الدين ومحمد عبده، الغزوة الوثقى ، مصدر سابق ، ص 108
[3] العروة الوثقى , مصدر سابق ، ص 112

ينبه الأفغاني في هذه الجملة إلى عبارة غاية في الأهمية والتي عليها بنى مشروعه الحضاري وهي " تبيئة المفهوم " ليبين بعد ذلك أن أيا من المفاهيم والمشاريع الحضارية في بلاد الغرب مثل الحرية والمساواة والدستور لابد قبل التفكير في نقلها إلى البلاد الإسلامية أن تدرس داخل مخابر بحث إبستيمية لدراستها هل يمكن أن تنبت داخل التربة الإسلامية المعرفية أم أنها ـ المفاهيم ـ ستعيش حالة من التغريب هي ومن حملها ، وهذا تأكيد على ما جاء به الطرح الثاني للإصلاحية وهو الاعتماد على القرآن الكريم و بعض ما أنتجه الفكر الغربي بهذا يعد الأفغاني بحق الأب الروحي للإصلاحية الإسلامية والعربية على زجه الخصوص وخير دليل على هذا ما قاله الأفغاني نفسه " .. لقد جمعت ما تفرق من الفكر ولممت شعث التصور ونظرت إلى الشرق وأهله... فخصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه فوجدت أقتل أدواته دواء الانقسام بين أهله وتشتت آرائهم... فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم[1] وهذا ما جعله لا يكل ولا يمل في محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه , لذلك خرج من بلاد الأفغان إلى الأستانة عاصمة الخلافة العثمانية أين أعجب به علي باشا الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وقربه إليه[2] ليستفيد من هذه المكانة ليقدم النصح الشرعي بتقديمه مشروعه السياسي إلا أن المكائد التي كيدت له من طرف الشيخ حسن فهمي اقتدى حالت دون تمكنه من إتمام مشروعه حتى اضطر إلى مغادرة الاستانة إلى مصر[3].

إن الأفغاني وبطرحه المشروع الإسلامي للصدر الأعظم والخليفة العثماني ضمنيا يعتبر خير دليل على عدم تأييده بل رفضه للحكم العثماني ويظهر ذلك جليا في الرسالة التي بعث بها إلى السلطان عبد الحميد يقول فيها " ... إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه ، وليس من يعترض منه أفلا يكون لجمال الدين حق في أن يلعب في سجته كما يشاء ؟ ليضيف بعد ذلك " بيد جلالتك

[1] صالح زهر الدين ، مرجع سابق , ص 134
[2] علي شلش ، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه ، دار الشروق ،القاهرة ،ط1 ، 1987 ، ص 11
[3]، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه مرجع سابق ، ص11

الحل والعقد وبإمكانك ألا تعد وإذا وعدت وجب عليك الوفاء وقد رجوتك بالأمر الفلاني ووعدت بأنك تمضيه ولم تفعل[1].."

يقول الشيخ محمد عبده عن مصر وأهلها قبل وصول الأفغاني إليها " إن أهالي مصر قبل سنة 1877 كانوا يرون شؤونهم العامة بل والخاصة ملكا لحاكمهم الأعلى ومن يستنبه عنه في تدبير أمورهم ، يتصرف فيها حسب إرادته... ولا يعلمون من علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم مصرفون فيما تكلفهم الحكومة به وتضر به عليهم. وكانوا في غاية البعد عن معرفة ما عليه الأمم الأخرى سواء كانت إسلامية أو أوربيه رغم الإصلاحات التي قام بها محمد علي باشا والبعثات العلمية , إلا أنه " لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار ولا فوائد تلك المعارف " [2] ولهذا فقد وقع اختيار الأفغاني على مصر من أجل محاولة تأصيل مشروعه الإسلامي والسياسي لإقامة دولة إسلامية مبنية على العدل تلتزم بالقرآن والمبادئ الدستورية لأنه طالما اعتبرها أصلح الدول لهذا المشروع. إلا أنه واجه استبداد النظام المصري - الخديوى إسماعيل (1863-1879) والخديوى توفيق(1879-1892) - من جهة وجهل المصريين وانعدام الوعي السياسي لديهم من جهة ثانية لهذا صب جام مجهوده على توعية المصريون بفساد النظام الحاكم وضرورة محاربته بالتوعية الدينية والاجتماعية بل وحتى المفاهيم الغربية تكون جماعة من الكهول والشبان حيت إليهم الكتابة ورسم لهم خطتها ، وكذلك فعل في توجيه الكتاب إلى الكتابة في القواقع المصرية وأمثالها فربي بذلك طائفة من الكتاب تحسن الكتابة وتحسن اختيار الموضوعات التي تمس حياة الأمة في صميمها[3] قبل دخوله إلى مصر كان الأفغاني قد جال البلاد الإسلامية من أفغانستان والعراق وإيران وحتى الهند فاكتسب مجموعة من العلوم والمعارف أدت به إلى تفسير سبب انحطاط الأمة الإسلامية ألا وهو الاشكال الديني والسياسي لهذا نجده استخدم مكوناته الفكرية وقدراته الخطابية لمواجهة العوام وحثهم على الثورة ضد الحكومة القائمة المستبدة لهذا حصل على دعم

[1] الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ،مرجعر سابق ، ص45
[2] أحمد أمين , مصدر سابق ,ص68
[3] زعماء الإصلاح في العصر الحديث مصدر سابق ، ص70

هائل من الشعب من جميع الطبقات الأفندية الذين كان لهم مرجع ثقافي غربي وطلبة الأزهر ذوي الخلفية الدينية بل حتى الأفراد أمثال الأمير توفيق الذي أبدى قناعة بأفكاره الإصلاحية إلا أنه انقلب عليه وطرده من البلاد بعدما أصبح خديوى[1] خشية منه على سلطانه وحكمه ، إلا أن الأفغاني لم ييأس ولم يكل بل دعا الدول المستقلة التي لا تخضل للاستعمار الغربي بأي شكل من الأشكال وهي إيران أفغانستان والدولة العثمانية إلى الاتحاد للوقوف في وجه الاستعمار الغربي وتحرير البلاد الإسلامية المستعمرة واعيا على الخصوص الأفغان والإيرانيين للوحدة ولربما يكون فارسي النسب ـ بالقول فيا أيها الفارسيون تذكروا أياديكم في العلم وانظروا إلى آثاركم في الإسلام وكونوا للوحدة الدينية دعامة[2] لتتطور هذه الدعوة بعد ذلك لتصبح مشروع الجامعة الاسلامية.

إن الأفغاني بدعوته تلك كان على علم مسبق بأن الحكومات الإسلامية قوتها في وحدتها خاصة مع يأسه تماما من النخب الحاكمة لهذا كان يؤكد في كل محفل أن القوة لابد أن تنبع من الداخل إذا أردنا مواجهة الخطر الخارجي المتمثل في الاستعمار الغربي ولا يكون هذا إلا بإعادة طرح السؤال في نظم الحكم القائمة والإدارة السياسية المطبقة وهذا عين مواجهة ومحاربة الاستبداد حيث يقول في فصل من فصول المجلة أن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد ولانتشار في مصالحها ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون ومشيئته نظامـ يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فتلك أمة لا تثبث على حال واحد ولا ينضبط لها سير.[3] وهذا تأكيد واضح على أن علة الأمة الإسلامية هي التفرقة أولا في دويلاتها واستبداد حكوماتها وجورهم من جهة ثانية لذلك دعا إلى نبد هذا الطغيان في الحكم والتقسيم في الرقعة الإسلامية بإقامة نوع من الجمع الفدرالي تحت حكومة واحدة دستورية توافقيه بحاكم واحد يلتزم وتلتزم معه هذه الفدراليات بقيم الشريعة الإسلامية والقوانين الاجتماعية العادلة ، وهذا عين ما كان يرجوه في طرحه الفريق الإصلاح

[1] الخديوى اسم أطلق على حكام مصر مشتق من خودا و يعنى السيد أو الأمير
[2] العروة الوثقى ، مصدر سابق ، ص 195
[3] العروة الوثقى, مصدر سابق ، ص 191

الثاني ليجذب بذلك اهتمام وإعجاب من تلون من الاصلاحين مثل محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي ، وبهذا يثبت أنه كان نعم المثقف في ولادته الحديثة المسلمة الشرقية فلا كان سنيا ولا شيعيا بل كان وسطيا نابذا لمشروع التمذهب الإسلامي.

تنبهت الإصلاحية الحديثة مثلها مثل من سبقوها بأن الخلل الموحد لمسألة الإشكال الإبستيمي والثنائية الجوهرية " التقدم والتأخر " يكمن في النظام السياسي القائم وطبيعة استعمال السلطة إلا أنها لم تدرسه في مكونه التاريخي بل طرحته بما هو حدث سياسي حديث يحتل الدين مكانة جوهرية داخلة ومقدسة لذلك فهو يستخدم لإضفاء الشرعية على النظام الاستبدادي بتوليد الاحترام والتقديس على النظام القائم أيا كانت ماهية ليعطي الشرعية للاستبداد بحجة إضفاء الأمن ودفع الخطر الخارجي الكافر، فترتب على هذا التلازم بين الزمني والروحي في الطرح السياسي وقد ساعد فقه السلطان على فشو هذا الاعتقاد من خلال انصراف أجيال من الفقهاء إلى وضع الشرع تحت تصرف السلطان والتسويغ له دينيا[1].

لذلك فإن كل اعتراض على هذا السلطان ـ القانون ـ فإنه يعبر اعتراض على الدين ومحاولة تشويه صورة الإسلام العملية في شكلها التنزيلي ـ في لبسه عباءة القانون والسلطة.

وهذا عين ما قام ليوضحه الإمام محمد عبده (1849م-1905م) ببيان حقيقة الإسلام والسلطة فيه. إذ يؤكد على أن الإسلام لم يعرف في أي وقت من الأوقات أي سلطة دينية كذلك التي كانت موجودة في أوربا وقت عصر الجهل والظلم حيث كانت الكنيسة وبقيادة البابا تسيطر على المجتمع الغربي[2] , فالعالم أو المفتي ولا حتى شيخ الأمة أو أي هيئة دينية في أي شكل كانت ليس لها أي سلطة دينية على الأمة من موقع قيمومتها الشرعية سوى الارشاد والإصلاح والتوجيه وهذا الكلام ينطبق على السلطة السياسة فليس للسلطة السياسية الدينية في توجهها الذي أعطاها إياه الإسلام وهو

---

[1] الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مصدر سابق ، ص48

[2] لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ويصنع لها القوانين الإلهية أنظر محمد عبده الأعمال الكاملة للإمام محمد 3 عبده دراسة وتحقيق محمد عمارة. 5ج ج3 الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات ، ص349,350

الإرشاد والتوجيه أنن تضفى سلطتها على السلطة السياسية المتمثلة في شخص الخليفة أو السلطان هذا الأخير الذي لا يمكن في ممارسته للقيمومة الدنيوية السياسية ، أي يسند لحكمه أي سند ديني ، فالإسلام يؤكد على أن الأمة هي مصدر كل سلطة يستلهم منها الحاكم سلطانه وهذا يبين أن ليس للإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنظير عن الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خلقها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم[1]

جاءت أفكار الإمام ورأيه عن الاصلاح السياسي من خلال كتاباته المختلفة في رده على ما نشره وزير خارجية فرنسا "هانوتو" و ما كان قد طرحه صاحب مجلة الجامعة العثمانية فرح أنطوان ،إلا أن هذه الكتابات لم يكن يعني بها محاجة الرجلين إجمالا بل كان يذهب أكثر من ذلك ويخاطب جوهر الإشكال القائم بوجود سلطة دينية تحول ذلك الحكم الاستبدادي المطلق المشرعن من قبل الدين الإسلامي ، لينبغي بذلك وجود مثل هذه السلطة الدينية في الإسلام ويقر على أن النظام في الإسلام منى بطبيعته إلا أن هذا الإقرار لا يعني عدم وجود أي صلة بين الديني والدنيوي فالإمام عبده لا يخرج عن سبق المفكرين الإسلاميين فالإسلام عندهم يجمع بين الدين والدنيا وإن كان يغدو جانبه الدنيوي الأمر بالمعروف والجانب الأخلاقي عموما الذي هو محول لكافة المسلمين كما ذكرنا سابقا.

إن إصرار الإمام محمد عبده على فكرة مدنية السلطة جاءت من خلال نتيجة أن السلطة الدينية هي مقدمة لكل حكم استبدادي ، لذلك كان هدفه الكلي هو إقرار الفصل في الوصل الغير شرعي بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية لينزع ذلك الرداء المشرعن لتحريه أي حكم من القدسية ولإعادة النظر في قراراته من موقع اتصاله المباشر مع الروحي في اتحاد أحكامه ليجعله أمام الاعتراض الإيجابي لتجريده من

[1] محمد عبده ،الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج3 ، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات ، دار الشروق , بيروت , ط 1 ، 1993ص309

الحكم الاستبدادي. فالخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة[1]

يحيلنا هذا الكلام إلى أن الحاكم ـ في توبه السياسي ـ مثله مثل رجل الدين ليس له أي سلطة دينية على الأمة بل إن الأمة هي مصدر سلطته في تماشيها والأصول الإسلامية ، لأن الأمة ـ أو نائب الأمة ـ هو الذي ينصبه والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه[2].

بهذا يتضح لنا مظاهر الشورى في فكر محمد عبده لأنها الحل الوحيد والنقيض المباشر للاستبدال ولجم حرية الممارسة السياسية ومصالح الأمة ، لهذا فإن شرعية الحاكم أن تكون من اتفاق الأمة وصلاحياتها. ومن خلال ذلك أثبت محمد عبده التلازم بين الدين والمدنية ونبذ أي شكل من أشكال الجمود والتقليد الأعمى[3] ، محاولا أن يقدم رأيه عقلانية إسلامية وجوهر المدنية أصلها في ثماني أبوب أو أصول تعرض من خلالها في الأصل الخامس ـ قلب السلطة الدينية ـ أن يهدم أي بناء معرفي يتعلق بالسلطة الدينية في الإسلام لأنه ـ في نظره ـ لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه[4] .

أما على جهة الحكم المدني فقد أكد محمد عبده على أن الأمة هي مصدر كل سلطة يستلهم بها الحاكم سلطانه إلى أن هذا القول إن أخذ في ظاهره يعطي تصورا سلبيا خلفية ومشية الإمام فهو يظهر أن ليس للدين علاقة بالحكم السياسي ، فالحاكم يأخذ شرعيته من الأمة هذا من جهة أما من جهة أخرى إذا الإمام لشرعية الحكم السياسي من الإسلام فيكون قد انقلب على ما ذهب إلى إثباته في الأصل الخامس من مؤلفه.

---

[1] الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات, مصدر سابق ، ص 307

[2] المصدر نفسه ، ص308

[3] صالح زهر الدين ، مرجع سابق ، ص151

[4] زكي ميلاد ، مرجع سابق ، ص 9

ليس محمد عبده من يمكنه أن يضيع في متاهات هذا الالتباس الإشكالي كما يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز فالأمة مصدر السلطة ، هذه حقيقة عرضية لكن من موقع إن الإسلام دين وشرع يمثل الخطوط العريضة في الحكم أما أن الأمة تمثل مصدر السلطة ـ سلطة الوفاء والالتزام بالشريعة والقرآن ـ فهذا التعبير تكشفه أفكار الإمام بخصوص السلطات المختلفة التشريعية والتنفيذية والقضائية وعن إقراره في الفصل بينهما.

تكشف أفكار الإمام محمد عبده في نقده اللاذع للسلطة الدينية في الإسلام عن تأثره بالحكم الصادر من مفكري الغرب خاصة في القرن الثامن عشر على الشرق وسبب تأخره حيث أرجحوه أساسا إلى طبيعة نظامه السياسي الاستبداد[1] .

هذا من جهة ، أما من جهة أخرى ـ حسب ما يقول الدكتور العورى ـ فإنه في رده على كبار المستشرقين الذين أرجحوا مسألة الاستبداد في العالم الإسلامي إلى نفسه من موقع أن الله مستبد في الخليفة فكذلك خليفته على الأرض " ظل الله في الأرض " يفعل ما يشاء. وجد نفسه مضطرا إلى تبني النظرية التي مفادها القول إن النص فهم على غير حقيقته[2]. لنجده في مواطن عديدة يرفض الاستبداد الذي هو داء التقدم والرقي في الدولة وداء الجمهور داخلا وخارجا فمن خلال فتوى سياسته في أحد الجرائد أكد على أن الاستبداد "المطلق" ممنوع منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة والأحاديث الصحيحة الآمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز والأخذ بالسنة الراشدة ومن البديهي أن نصوص الشريعة لا تقوم الحاكم بنفسها فإنها ليست إلا عبارة عن معاني أحكام مرسومة في أذهان أرباب الشريعة وعلماءها[3] لهذا كان اهتمامه بالحرية الإنسانية من موقع العلاقة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية مؤكدا على حرية الرأي والتعبير(التأليف والنشر) إلى جانب أنه ربط الحرية بتمدن المجتمع وتطوره فالمجتمع لا ينتقل من مرحلة الركود والانحطاط وهو الإشكال التي حاولت الإصلاحية الإسلامية محاولة فهمه

1 علي أو مليل ، مرجع سابق ،ص90

2 عبد الله العروى ، مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ،ط2، 1997 ، ص27

3 إبراهيم عبد الباقي ، الفقه السياسي عند الامام محمد عبده ،مجلة إسلامية المعرفة ،العدد 13 آذار 2013

للخروج منه ـ إلام بنزع الشرعية الدينية عن الاستبداد وإعادة التفكير في فكرة القضاء والقدر ـ بعدما أصبحت هذه الفكرة من البديهيات لديهم ـ[1].

إن نقد مقولة السلطة الدينية وحلولها في السلطة السياسية أدت بمحمد عبده إلى إعادة النظر في مفهوم ومسار الجامعة الإسلامية التي ظل يدافع عنها والأفغاني ، خاصة بعد خروجه من مصر والتحاقه به ـ الأفغاني ـ في باريس ، وكما يقول الدكتور فهمي جدعان أن محمد عبده كان أول من أولى هذه المسألة اهتماما خاصا[2] لأن الجامعة الإسلامية كانت ـ تسير وفقا لمؤسسها الأفغاني ـ ترمى لجمع شتات الأمة الإسلامية تحت راية واحدة.

ولكن بعدما اتهمت بأنها تدعوا لتوحيد السلطة السياسية والسلطة الدينية في شخص واحد رد الإمام بلغة قوية أن هذه الدعوة لم يوجد لها أثر إلى اليوم في بلاد المسلمين[3]. إذا كان محمده عبده انطلق من موقع رد فعل اضطراري دفاعي إلا أنه كانقد فهم أن أي دعوة إلى قيام نظام الخلافة أو الدفاع عنه ما هو إلا إضفاء لشرعية الاستبداد على هذا النظام وهذا ما كان يحاول أن ينقيه ويقود ضده هو وكل جيل الإصلاحية الثاني.

بعد الشيخ محمد عبده لم يظهر في العالم الإسلامي ـ السني ـ من تصدي لنظام الاستبداد السياسي كعبد الرحمان الكواكبي (1955م-1902م) أو السيد الفراتي كما يحب أن يلقب فقد كان أهم رموز الإصلاح والمناضلين في سبيل الحرية ومناهضة الاستبداد ومؤلفه طابع الاستبداد ومصارع الاستعباد الذي ألفه في سنة 1902/1901 أكبر دليل على هذا السعي ، فهو يعتبر من الروائع السوسيوسياسية بعد مقدمة ابن خلدون. يرى الكواكبي أن الاستبداد الذي كان مطروحا في الساحة الإسلامية مرده إلى السلطة العثمانية التي كانت تتجلى في شخص السلطان فانتهل يبحث في أسباب

[1] للإيضاح أكثر أنظر عبد الله العروي ، مرجع سابق.
[2] فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ،دار الشروق ،عمان ،ط3 1988، ص 278
[3] المصدر نفسه , ص 278

الانحطاط التاريخي للمسلمين ليجد أن الاستبداد السياسي هو المرض والداء الذي تعاني منه الأمة الإسلامية ليؤكد على هذه النتيجة في كثر مواضع كتاباته.

ماذا يعني الاستبداد لدى الكواكبي ؟

عرف الكواكبي بصيحاته التي تدعوا العقول إلى التحرر من الجمود والتحجر ، مفهوم الاستبداد مطولا ليحدد بعد ذلك أسبابه وأغراضه ويطرح أسئلة كثيرة الغرض منها الوقوف بجدية أمام هذه المعضلة التي كانت السبب الرئيسي في رأيه لطرح بعبع الثنائية (التقدم والتأخر) .

يقول الكواكبي في وصف الاستبداد " لو كان الاستبداد رجلا وأراد أن يحتسب و ينتسب لقال : أنا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة وأخي الغدر وأختي المسكنة .. ووطني الخراب ، أما ديني وشرفي فالمال المال المال "[1]

يحاول الكواكبي في تعريفه للاستبداد أن يلم بجميع جوانبه فيعرفه في شقه اللغوي وفي إصلاحه السياسي فيقول : " الاستبداد لغة هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة..." أما ما يراد به "عند إطلاقه ، استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره"[2]

أما إصلاحه السياسي فهو " تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة"[3]. وبهذا يمكن للاستبداد أن يتصف في شكل حكومة : أيا كانت فردا مطلق الحرية أو منتخبا في تمثيله لحكومة الأكثرية الكل سواء لأن الاستبداد السياسي هو استبداد النظام ـ مؤسسة أو شبكة ـ كما يمكن أن يحتسب هذا النظام في شخص الفرد المطلق ، الوارث للعرش. القائد للجيش ، الحائز على سلطة دينية[4] ليعيد طرح نفس النقد الذي أكد عليه محمد عبده أما إذا نقصت هذه المرايا السلبية نزولا يمكن أن تنتهي إلى حاكم منتخب يمكن للأمة ، إذا لم يتماشى مع شرائع القانون ، تنحيته

[1] عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ،دار النفائس ،بيروت ،ط3، 2006، ص89
[2] المصدر نفسه ، ص 37
[3] المصدر نفسه ،ص 37
[4] المصدر نفسه ، ص38

لنتوصل إلى أن الشرعية الوحيدة للحكم هي شرعية القانون والدستور لأن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه كما جرى في صدر الإسلام[1].

وهذا هو عينه التأكيد على الدولة الوطنية الدستورية التي تكون فيها تنوع السلطات بوظائفها مع الفصل بينها ليبين مع كل هذا أن الأمة هي صاحبة الأمر والنهي ويجب عليها أن تتصدر في كل حين المشهد السياسي لأنه رغم كل هذه التدابير يمكن للاستبداد أن يفرض على الحكومة المنتخبة متى كانت غير مسؤولة [2]

وبالفعل كان الكواكبي صائبا في رؤيته العميقة لأنه وعى أن الاستبداد روح يمكن أن تحل في الفرد كما يمكن أن تحل في الجماعة أو المؤسسة ، زيادة على أن حركته فوضوية ليس لها اتجاه بل يصل إلى أنه لا يكون له بداية ، فالحكومة المستبدة تكون طبعا مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي ، إلى الفراش ، إلى الكنائس والشوارع ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقا ، لأن الأسافل لا يهمهم طبعا الكرامة وحسن السمعة إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته وأنصار لدولته[3]. رغم كل هذا إلا أن أشد تبلور يمكن أن يجسده الاستبداد هو في دعوى الألوهية ... في لحظة جلوسه على عرشه ووضع تاجه الموروث على رأسه يرى نفسه كان إنسانا فصار إلها[4].

هذه الشدة في التعبير هي ما جعلته يفرد بابا كاملا لجدلية الاستبداد والدين ، لأنه ـ حسب رأي الكواكبي ـ إذا كان الاستبداد السياسي يمثل نهاية التاريخ للطغيان في أكمل أوجهه ، فهو متولد من الاستبداد الديني ينسب إلى البدايات الطوطمية للظلم والإساءة وهو منذ ذلك الحين باق في شكله البيولوجي ساعده في ذلك بطانة من خدمة

[1] المصدر نفسه ،ص 39
[2] طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، مصدر سابق , ص 39
[3] المصدر نفسه ،83
[4] المصدر نفسه ، ص 82

الدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله وأقل ما يعنون به الاستبداد تفريق الأمم إلى مذاهب وشيع متعادية[1]

إضافة إلى علاقته مع الدين يبين الكواكبي العلاقة المتضادة للعلم مع الاستبداد ليوضح أن العلم أيا كان فهو ضد الاستبداد مهما كان وبأنهما لا يجتمعان في وقت ومكان واحد لأنهما كالليل مع النهار بل كالموت مع الحياة لا تجتمعان في جسم واحد وفي هذا الصدد يقول : "لا يخفى على المستبد مهما كان غبيا أن لا استعباد ولا اعتساف إلا مادامت الرعية حمقاء ، تتخبط في ظلامة الجهل وتيه العماء "[2] لهذا الأمر نتائج أخلاقية فادحة كما يقول الدكتور بلقزيز لأن العلم والأدب هو جوهر الغور الإنساني به يكتسب الإنسان ماهية ومعنى وجوده لذا فإن فراش المستبد غارقا في جهله بعيدا كل البعد عن العلم بشقيه الديني والدنيوي كمدير الوجه عن الحكمة النظرية والفلسفة والعلوم التكنولوجية والاجتماع والسياسة.

من هذا المنطلق استثمر الكواكبي كل جهده محاولا أن يلم بجميع الجوانب الخاصة بالاستبداد ليبين لنا أن هذا الأخير خبيثة نفثت في جسد الأمة الإسلامية في جميع المجالات الحيوية ، حتى يقول عن هذا "طالما أتعبت نفسي في تحليلها وخاطرت حتى بحياتي في درسها وتدقيقها "[3] ولهذا لو دققنا في المسألة واتجهنا إلى الجوانب الأخرى كالتربية والثقافة لوجدنا أن الاستبداد يجعل الفرد يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق التملك كما أنه يكون فاقد الحب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه كما أنه في هذه الحالة لا يؤمن بمواطنته كفعل وممارسة لأن كل أفعاله تقابل بالضغط وعدم الحرية إضافة إلى البيروقراطية في الجوانب الاجتماعية والإدارية أضف على هذا أن أقل ما يؤثر الإستبداد في أخلاق الناس أنه يسلب الراحة الفكرية فيضنى الأجسام فوق ضناها بالشقاء ويرغم أخبار القوم إلى الفة الرياء والنفاق لبأس

---

[1] المصدر نفسه ، ص 47

[2] طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد , المصدر نفسه ، ص65

[3] زكي ميلاد ، مرجع سابق ، ص113

السيئتان لهذا نجدهـ الاستبداد ـ يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيعصفها أو يفسدها أو يمحوها[1]

لهذا نجد الكواكبي يؤكد على أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم بالحكمة والتدريج لذلك نراه في مواضع عديدة يؤكد على العلم والثقافة اللذان يستلزمان الأخلاق لأن بدون هذه المفاهيم لا يمكن الأمة أن تقوم في زجه الطغيان والاستبداد بل لا يمكنها حتى أن تستشعر بوجوده وخطره عليها لأنها أصلا تكون مستبدة لبعضها بل كلها من موقع تفشي الاستبداد في كل فروعها* *فالأمة التي " لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية[2] هذا ما جعله يؤكد على أن الاستبداد لا يقاوم في نظمه السياسية والاقتصادية فقط بل إذا أريد ذلك أن ترقى الأمة في الادراك والإحساس وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس[3] وهذه هي الوسيلة الوحيدة لقطع دابر هذا الداء الذي كاد بل أودى بالأمة الإسلامية.

مع الكواكبي وصل خطاب الإصلاحية الإسلامية إلى الذروة النقدية خاصة بعدما تأكد من أن الوصول إلى حقيقة التمدن والحضارة لا يمكن أن يكون والخلافة العثمانية ، لذا نجده قفز قفزة سوسيولوجية عن خطاب الطهطاوي والتونسي الذين حاولا الإصلاح من داخل النظام السياسي وعن خطاب العروة الوثقى ـ الأفغاني وعبده ـ الذي نقد النظام الحاكم لكن من موقع ضرورة وجود الخلافة ، منتقلا بالخطاب الإصلاحي من المداهنة والتحويل على الخلافة إلى مفهوم الدولة المدنية التي تعمل على بناء الذات الإسلامية لتستقل بوجودها إزاء الآخر بعدما كانت تابعة له هذا البناء الذي لا يرفض الآخر داخل الأمة الإسلامية من كونه مواطنا ولا الآخر من موقع المذهب والعقيدة.

هذا الكلام يظهر أن الكواكبي انطلق مشروعه من أرضية إسلامية حقيقة إسلام الكل لإسلام المذهب.

---

[1] الكواكبي ،طبائع الاستبداد ،ص107

* أنظر الصفحة 82

[2] المصدر نفسه ،ص179

[3] الكواكبي ، طبائع الاستبداد ، نقلا عن الدولة في الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص57

المبحث الثالث:

قام الجيل الاول من المفكرين التنويريين بدور كبر في نشر الافكار التقدمية في الخطاب العربي الاسلامي مع نهاية القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر , و كما رأينا كان للأفغاني تأثير بالغ الاهمية في نقل عدوى الاصلاحية – وان بشيء من المبالغة – الى الوجه الثاني من العملة الاسلامية الا و هي الاجتماع السياسي الشيعي , خاصة في ايران والعراق , وذلك بعد التماس مظاهر الاستبداد للسلطة القاجارية الشاهنشاهية .

فلقد كان الافغاني من اشد المنتقدين لحكم نناصر الدين شاه داعيا الشعب الايراني لكسر بيضة الخوف و الخنوع , و الخروج في ثورة على الظلم .هذا من جهة , ومن جهة اخرى قرب ايران من تركيا التي هي الاخرى قريبة من اوربا و قد تأثرت بشدة بحضارتها , بالإضافة الى كون ناصر الدين شاه رابع ملوك السلالة القاجرية كان ممن اعجب بالحضارة الغربية ويعتبر اول ملوك القاجار الذين قاموا بثلاث رحلات الى القارة الاوروبية دامت كل واحدة منها نصف عام , انفق خلالها اموالا طائلة بحجة التعرف على ملوكها [1] وعقد صفقات وكذا جلب تجارب هذه الدول في الاقتصاد و الصناعة و الشؤون العسكرية حيث ترتب عنها بداية ارسال بعثات طلابية الى اوربا لتكوين موظفين في الجانب الدبلوماسي ليكون اول ثمارها ادخال التلغراف الى ايران .

لكن اهم عرض حصل عليه الشاه هو فكرة منحه حق احتكار تجارة التبغ الايراني لمدة خمسين سنة الى بريطانيا مقابل مقابل خمس وعشرين الف جنيه تدفع للشاه و خمسة عشرة الف تدفع لوزيره , اضافة الى امتيازات اخرى من حصة ارباح الشركة الخ ....

وبموجب هذه الامتيازات و ضعف الموارد الاقتصادية في جميع المجالات قامت الشركة ببسط نفوذها داخل البلاد بتشكيل ميليشيات عسكرية بدعوى حماية

[1] توفيق السيف ,ضد الاستبداد المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء ط 1 1999 ص 46-الاحالة-

ممتلكاتها خاصة مع احتكار بيع منتوج التبغ لها كان بمثابة الشرارة التي ادت الى انطلاق الثورة او ماسيعرف بانتفاضة التبغ

بدا مجيء الانجليز الى ايران كما لو كانوا قوة فاتحة فقد ارسلوا موظفيهم الى جميع انحاء البلاد و اتخذوا في كل مدينة قاعدة لا تخضع للقانون الايراني مجهزة بالعتاد و السلاح[1]....., و هذا ما اثار حفيظة الإيرانيين من مزارعين و مواطنين على حد سواء و في مختلف الاقاليم عامة معتبرين ما يحدث تدخل في الشأن الداخلي للبلاد . و مما زاد الطين بلة الموقف الذي صدر من احد رجالات الشركة , عندما رفض احد التجار بيع مخزونه من التبغ واحرقه , حيث قام باقتحام المخازن والمنازل بالقوة العسكرية التي يملكون, وبموجب هذه الحادثة أعلن التجار اعتصامهم وذلك بغلق المحلات والتعهد بعدم بيع المحصول للشركة .

إضافة الى هذا الموقف العدواني السلبي للشركة, هددت السلطة المحلية التجار ودعتهم للعودة عن موقفهم , هذا من جانب ومن جانب اخر واصلت ضغطها على العلماء لعدم الدخول في المعترك لكن حدث العكس حيث اندفع معظمهم لمساندة القضية سرا و علانية والخروج الي سامراء[2].

في هذه الاوقات كتب الافغاني رسالة الى الشيرازي الذي كان قد انتقل من النجف الى سامراء هروبا من التسابق الحاصل بغية الوصول الى المرجعية وطلبا للعبادة و الهدوء. مفادها - الرسالة - أنك وبما من الله عليك بالنيابة عن الحجة الامام المهدي المنتظر وحراسة مصالح الامة التي أقرتك مرجعا لها تقتاد بك حتى فيما شجر بينها.,عليك أن تتخذ موقفا بشان ما يجري من أكل أموال الناس بالباطل , وكشف عورة المسلمين في حرماتهم واستعباد مزارعيهم وتجارهم ,حيث ناشده من موقع ولايته ان يخرج عن صمته وسكونه لإقامة الحق وتطبيق الشريعة بعدما لعب به - الدين - كل من لا ملة ولا شريعة له, وهدده ان هو لم يقم ستصبح الحوزة العلمية معقل الفكر الشيعي وكل ما نبني له تحت سيطرة الاجانب يحكمون فيها كيف يشاؤون

[1] مرجع سابق, ص 46
[2] المرجع نفسه , ص 48

يقول الدكتور توفيق السيف " ليس في يدنا دليل على ان هذه الرسالة،كانت الدافع المباشر لقرار الميرزا الشيرازي ، بالتصدي لامتياز التبغ لكن المؤكد انها جاءت في الوقت الذي تكالبت فيه الضغوط الشيعية على الميرزا لإتخاذ قرار في هذا الشأن[1] ".

وبعد أخد وجدب بين الميرزا الشيرازي وناصر الدين شاه بالبرقيّات ومع استمرار الضّغط الشعبوي على المرجع مع مقاطعة الناس للتبغ , وخوفا من انزلاق البلاد في الفوضى والتمرّد , أصدر الميرزا الشيرازي فتواه بتحريم التعامل بالتبغ استهلاكا وبيعا.

النقطة ها هنا والمهمّ ذكرها هو ان فتوى الشيرازي لم تأت من موقع اجتهاد فقهي حوزي , بقدر ما جاءت كضغط شعبي على السلطة السياسية الشاهنشاهية[2].و على الموقف الحوزوي المقدّس.

حدث هذا في أواخر سنة 1891, محققة- أي الفتوى – نجاحا كبيرا في الوسط الشعبي الايراني وكذا الوسط الحوزوي بالخصوص بعدما كان هذا الاخير بعيدا كلّ البعد عمّا يجري في الساحة السّياسية الايرانية و المنطلقة بشكل عام.

فالحوزة العلمية ومنذ تأسيسها على يد شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي (385 هـ - 460 هـ) و منذ ذلك الوقت و الدروس تلقى بالسّياق الشائع والمعروف حتى انّ الامام الخميني عندما دخل للنجف وصلّى اماما في مسجد الانصاري وأقام الدرس في الحوزة سنة 1965 اخر ما توقع منه الحاضرين ان يبدأ درسه في بابه البيع من كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري[3] لكن نجاح الانتفاضة وحسمها على يد المرجع الأعلى كما يقول الدكتور توفيق السيف انعكس ايجابا على الحوزة العلميّة في سامراء فكان بهذا ان اتخذت دور الرّيادة في السّاحة معيدة الاعتبار والنشاط البحثي اليومي لطلابها ومجتهديها.

---

[1] المرجع السابق, ص 50

[2] المصطلح اقتبسناه من عنوان كتاب" مصاحف و سيوف ايران من الشاهنشاهية الى الخاتمية" للكاتب رياض نجيب الريس

[3] فهمي الهويدي , ايران من الداخل , مركز الاهرا م للترجمة و النشر القاهرة ط 4 1991 ص 17

انّ التطورات التي حدثت بعد فتوى التنباك[1] أظهرت أن المسألة ليست مكانة الفقهاء في الواقع السياسي , بقدر ما هو دفاع جماهيري عن المصالح الاجتماعية والاقتصادية لديهم حيث ظهرت معركة مفهوم المواطنة مع السلطة المستبدّة الجائرة, وفي تخميننا أنّه كان يجب على المراجع أن تتصدى للمسألة لانّه ومن المفهوم البراغماتي كانو سيتضررون من موقع دفع الخمس والصدقات للمراجع الاسلامية عامّة.

كل هذا أعاد بحث مسألة السلطة والاستبداد السّياسي في دهاليز الحوزة طارحا محاولة مأسسة النّظام بعد أن كان كلّ شيء صغير أو كبير يعود فيه الحكم للشاه.

إن هذه القفزة الإيجابية و الانتصار العظيم في صفوف الجماهير و الفقهاء أظهرت حجم الفساد الذي كان لا يطاق و بالأخص الذي كان في أواخر أيّام ناصر الدين شاه , و أيضا حقيقة مدى إفلاس النظام بشقيه الاقتصادي و الأخلاقي الذي جرّ العباد و البلاد عن طريق منح الامتيازات الأجنبية , حتّى بعد تولي مظفر الدين العرش بعد أبيه الذي لم يغير في الأمر شيئا بل ذهبت الأمور بالاتجاه الأسوأ خاصّة بعد الأزمة الاقتصادية التي عصفت بالبلاد مصاحبة الضغط الاستبدادي للنظام.

وعلى أي حال فقد فتحت المواجهة بين العلماء و الشعب الإيراني من جهة و الملك القاجاري ناصر الدّين شاه من جهة أخرى ملف الشرعية الملكية المستبدة في إيران[2] و أسست لطرح أسئلة و تداول مفاهيم في المجتمع و في أذهان علماء الشيعة الذّين انقسموا بدورهم إلى مؤيد و معارض لإستمرار حركة الإصلاح و الاستفادة من موقف الضعف الذي أصاب السلطة إثر مرض الشاه بالتزامن مع الضعف الاقتصادي للبلاد,و كان أبرز ممثلي تيار الاكتفاء بالانتصار الذي حققته الانتفاضة – المرجع الشيرازي صاحب نفس فتوى التبغ و أمّا التيار الثاني أراد مواصلة معركة

[1] التنباك او التنبا كو هو التبغ الايراني باللغة الغارسية
[2] احمد الكاتب تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه , دار الجديد بيروت ,ط 1 1998 ص 407

الإصلاح و قد أسس هذا التيار حركة المشروطة الذي ترغمها الملا كاظم الخرساني و محمد حسين النائيني[1].

إن موقف الميرزا الشيرازي إثر نجاح الانتفاضة يؤكد بعض الشيء من وجهة نظر الأستاذ السيّف أن الميرزا الشيرازي كان قد انطلق من موقع ردّ فعل الجماهير و رسالة الأفغاني التّي قدمه فيها كقيم على المسلمين ضد استبداد السلطان.[2]

إلاّ أن الباحث أحمد الكاتب يرجع سبب إحجام الشيرازي على عدم مواصلة حركته هي مسألة الحكم في إيران إلى عدم إيمانه الكافي بنظرية ولاية الفقيه كأستاذه مرتضى الأنصاري.[3]

من هنا نستطيع القول أن الفكر السيّاسي الشيعي لم يكن قد تبلور في شكله النهائي بعد , لأن حركة التيار الرافض للحكومة المستبدة هو نفسه التيار الرافض لقيام دولة على رأسها فقهاء يغتصبون مقام الإمام المعصوم , وفي الوقت نفسه يعاني من انسلاخ إبستيمي بين التوقف عند الانتفاضة و بين المواصلة على وضع دستور جديد يحمي حقوق المواطنين و يحّد من حرية السلطة دون إلغاء جذري لها.

في تلك الظروف طرحت مسألة الدستور المشروطة نتيجة حادثة غيرت من رسم خارطة الأحداث وكانت كمثل القطرة التي افاضت كأس الظلم والاستبداد بعدما كان السّيد الطبطبائي قد بعث برسالة الى الشاه مظفّر الدّين يعترض فيها على حكمه الظّالم للبلاد ويطالبه بتأسيس مجلس للعدالة جمعية مؤلفة من أبناء الشعب .

و لأن القاجاريين كان لهم موقفهم من الفقهاء والمؤسسة الدّينية ربما شعروا كما يقول فهمي الهويدي: بأن الفقهاء ينازعون السلطان في البلاد[1] فإن السلطة أعلنت وبصورة حاسمة معارضة تدخل الفقهاء في شؤون الدولة.

---

[1] فاخر جاسم تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثناعشرية في عصر الغيبة ,اطروحة دكتوراه في العلوم السياسية الى كلية القانون و السياسة , الاكاديمية العربية المفتوحة في الدانمرك سنة 2008 ص 102 . الملا محمد كاظم الخرساني المعروف بالاخوند في طوس المدينة الايرانية سنة 1255 ه وهو احد المراجع الكبار الذين كان لهم التاثير الكبير في حركة الاصلاح في ذلك الوقت اما المرجع النائيني و للإيضاح اكثر يمكن العودة الى كتاب ضد الاستبداد للدكتور توفيق السيف

2 ضد الاستبداد , مرجع سابق ‘ص 51

[3] تطور الفكر السياسي الشيعي ..مرجع سابق , ص 406

في هذه الأثناء اندحر الروس في حربه ضد اليابان عام 1904 -1905م ونحن نعلم ما كان للروس من تأثير عظيم على الوضع السياسي في ايران ولان الروس كان الممول الرئيسي للسكر فانه ارتفع سعره في البلاد بما ادى الى امر السلطة من خفض ثمنه في الاسواق محاولة امتصاص غضب الجماهير لكن رفض التجار لأوامر الحكومة جعلتها تأمر بجلد كباراتهم وكانت تلك العادة متبعة تقع بين الحين والآخر في عهد الشاه السابق.

لكننا نرفض ما جاء به الكاتب الباحث سمان ال طعمة بان *حركة المشروطة* جاءت أثر هذه الحادثة البسيطة في سنة 1905[2] لأننا لو بحثنا في حدثيات المسألة أركيولوجيّا وفتنّا الخطاب الماقبل الحادثة في السّاحة الإيرانية لوجدناه ممتلئا غيظا من جرّاء الضغوطات المتعسّفة وسياسة التّقشف والحكم المستبد خاصّة مع العلم ان الجارة التركية قفزت مع كمال أتاتورك إلى نظام جديد في مسألة الحكم هذا من جهة ومن جهة أخرى إن احد المطبق عليهم حد الجلد هو السيد هاشم قندي العجوز صاحب التاسعة والسبعين من العمر الذي اشتهر بالمساهمة في أعمال الخير الوقفية ومعونته للحرفيين والتجار الصغار اللذين تضرروا بسبب الكساد الاقتصادي [3] فكان موته سبب تفجير مشاعر اناس كانوا قد بجلوه وقدروه ، فيمكن ان يكون هذا السبب ليس بالبسيط بل هو شرارة الغضب الجماهيري والفقهي من جهة اللا مفكر فيه النفعي الاقتصادي _ الصدقات والمساعدات للناس والخمس والزكاة للفقراء _ .

بعد عام من هذه المنازعات اقر الدستور(1906) وأسس مجلس للشورى واقر المذهب الاثنا عشري مذهبا رسميا ونصت المادة الثانية منه على عدم جواز ان تتعارض قو انين مجلس الشورى مع قواعد الاسلام . لكن المسالة قوبلت بشد وجذب بين رافض ومؤيد للمسالة المشروطة * وفي خضم هذا الجدل

---

[1] ايران من الداخل مرجع سابق ,ص 66

[2] سلمان هادي ال طعمة النجف . وحركة المشروطةhttp://www.haydarya.com/maktaba_moktasah/21/book_35/01.htm

[3] ضد الاستبداد ,مرجع سابق , ص 58

* المشروطة او la charte كما عربها الطهطاوي خاصة وان نموذج الدستور الايراني بلجيكي إلا ان الكلمة اعطت معنى الشروط و الحدود . انظر عبد الاله بلقزيز الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر ,ص 63 (الاحالة)

برز الميرزا محمد حسن النائيني ابرز مفكري الحركة الدستورية في ذلك الوقت ليس لاشتهاره في المرجعية ولكن لجرأته على تأليف مؤلفه " تنبيه الامة وتنزيه الملة " في دفاعه عن الدستور الذي يحقق العدل في غياب المعصوم ، ويقيد سلطة الملوك ويحد من صلاحياتهم . والجدير بالذكر ان النائيني من الشيوخ الرافضين لولاية الفقيه المطلقة [1] كما في كتابه منية الطالب اما في كتابه تنبيه الامة وتنزيه الملة فقد اسقط الفعل المتعلق بنيابة الفقهاء العدول في عصر الغيبة في اقامة الوظائف السياسية ورعاية امور الدولة مما يكشف عن شكه في نظرية ولاية الفقيه الالهية وإيمانه بالشورى [2]

يعتبر النائيني ان الحكم السلطاني كيفما كان انما هو اغتصاب للحق الديني للإمام الغائب وهو ما لا يمكن تجنبه حتى ظهور المهدي المنتظر لهذا الحل الوحيد لدرء الاستبداد السلطاني واغتصاب حرية الناس لا يكون إلا عبر تقييد الحاكم بالدستور والقوانين ، فقد راى في كتابه تنبيه الامة وتنزيه الملة ان الحاكم الطاغية لا يمكن ان يقيد الا بدستور او مجلس شعبي لانه بدون هذا الامر يكون مغتصب لحقين : حق الامام الغائب وحق الناس في الحرية والتعبير اما اذا قيد بدستور ومجلس شعبي فيكون بذلك مغتصب لحق الامام وحده لا غير لان حرية الناس بهذا الشكل تكون محمية ولهذا يجب ان يكون هذا النوع من الحكم هو المفضل طالما مسالة الغيبة مستمرة

ويؤكد على هذا القول في فقرته« اتضح لنا مما تقدم التمايز الكبير بين صورة السلطة التمليكية ونقيضتها الولائية وحال الشعب في ظل كل منهما وصفات الدولة واعمالها والراهن ان جميع النتائج المترتبة على الاستبداد هي فروع لذلك الاصل الخبيث كما ان جميع نواتج الولاية العادلة هي فروع لهذه الشجرة الطيبة [3]»

---

[1] شفيق شقير, نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر,
http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b89d2831-2b46-462f-9b5c-776d1b0edd80

[2] احمد الكاتب, تطور الفكر السياسي الشيعي , مرجع سابق ص 411 .

[3] ضد الاستبداد , مرجع سابق , ص 260

صحيح ان مجمل الافكار السياسية التي تغذى منها النائيني كانت ضمن جو من الرياح التي هبت على ايران من قبل عاصمة العثمانيين اضابة الى قربها من المدن الاروبية وان مؤلفه يعتبر مساهمة فكرية كبيرة في تناول مسالة الدستورية لكن الاهم من ذلك انها تمثل نقطة انعطاف في الفكر الشيعي السياسي من انتظار الامام الغائب وعدم شرعية ان سلطة إلى تعامل جائز وهو ما كان في مستويات منخفضة مرورا بولاية الفقيه الجامع للشرائط إلى دستورية نظام الحكم الملكي . اثر هذه المراحل يعتبر تعاطي الفقه الشيعي مع الموضوع _ المشروطة _ سابقة الى الفكر السياسي الشيعي .

ان النائيني في مؤلفه يعيد معالجة اشكالية السلطة في عصر الغيبة بذكاء بالغ ويشيد بالعمل الدستوري لانه الوصل في وقت طال فيه الانتظار موازاة مع ظلم الحكام المستبدين الذين يغتصبون في حكمهم هذا حق الامام الغائب وحق الامة الاسلامية . وبه ذا فانه ينقل من سجن الانتظار ، وبهذا يقفز النائيني فوق السلطة المستبدة للسلطان رافضا اعطاءه الجواز او الاذن الفقهي [1] ناقلا بذلك الخطاب الشيعي من البحث حول المشروعية الدينية الى البحث حول المشروعية السياسية المستمدة من الناس خاصة انه من النادر ايجاد حاكم عادل ومعصوم .

من هنا انطلق العقل الشيعي من دينية الانتظار والتعامل المشروع الى دستورية التعامل المدني مع اعطاء الفقهاء دورهم في امور الحسبية لكن من باب الشورى . _ اذ يقول :

« من جملة قطعيات مذهبنا = نحن الامامية = [2] ان الولايات النوعية العامة على عدم رضا الشارع باهمالهم في زمن الغيبة تندرج تحت عنوان (الوظائف الحسبية)* وفي راينا ان قيام فقهاء عصر الغيبة بها نيابة عن المعصوم من الثوابت

---

[1] بلقزير, مرجع سابق ص 68 .

[2] محمد حسين النائيني, تنبيه الامة و تنزيه الملة , كتاب مرفق بملف وورد http://bahrainonline.org/showthread.php?t=114417

*الوظائف الحسبية لأن القائم بأمرها يتولى أمرها حسبة إلى الله سبحانه فـهي كل مايتعلق بالامر بالمعروف و النهي عن المنكر الي قضاء و تزويج وصلح بين الناس

وهي القدر المتيقن في مقام ولاية الفقيه حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب [1]»

وبهذا يكون النائيني قد اعطى الدستور اهمية كبيرة في عصر السلطة والتعريف بهذا ضمن نطاق التطبيق وتعين تفوق الامة وصلاحيات للسلطة معتبرا اياه بمثابة الرسالة العملية * حيث يقول«

... فانه يعتبر في بابه بمنزلة الرسالة العملية التي يطرحها الفقيه لمقلديه . فيعرض خلالها فتاواه الخاصة في ابواب العبادات والمعاملات باعتبارها واجبة على المقلد . ان الاساس في حفظ حدود السلطة هو الالتزام باحكام الدستور والحذر من تخطيها [2]»

ان اشكالية السلطة تكمن في ظرورتها, لهذا كان لا بد من إعمال العقل في إيجاد نسق سياسي فكري حيث عقد إجتماع جديد - جديد من حيث الفكر غربي شرقي و من حيث المعتقد – يعتمد على قيم الحرية و الكرامة من جهة وإعمال العقل من جهة أخرى.

لمـــاذا التفكـــير في نسق سياســـي جديد ؟

السؤال هذا متفرع من سؤالين تكوينيين , أولهما الحاجة إلى سلطة وثانيهما السؤال عن نصاب الشرعية في هذه السلطة؟[3]

طرحت قضية السلطة على الناشئين كما طرحت على الكثير من علماء الشيعة قبله وأظيفت الإشكاليات المتمحورة في الحاجة الإجابة عن الأسئلة السياسية التي

---

[1] السيف ضد الاستبداد ص 284 "تنبيه الامة وتنزيه الملة "

* الرسالة العملية : هي نص يعرض من خلاله المجتهد (المرجع) فتاواه لمن يقلده , فتكون بذلك اطروحته لتقلده منصب اية الله

[2] ضد الاستبداد مرجع سابق ص 257.

[3] بلقزيز الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر مرجع سابق, ص 68

طرحتها حركة التنوير الأوروبي [1] هذا ما جعله يقر بضرورتها على اي شاكلة كانت فردية أو جماعية .

أما مشروعيّتها الدينية فمداها يكمن « في حفاضها في صيانة شرق البلاد وإستقلالها وتماسكها كاملة و المحافظة على مختصاتها الدينية أو القومية...... ولهذا فإن الشريعة المطهرة جعلت حفظ الإسلام التكليف الشّرعي الأهم بين جميع الواجبات الأخرى [2]».وأن لا تجعله بين يدي فقيه واحد له الصلاحيات المطلقة أي ما كان للمعصوم فقدي الأخيرة ـ العصمة – عنه .

ولهذا فإن مقاومة الإستبداد واجب شرعي وليست حاجة سياسية أو مدنية فقط. لهذا نجد النائيني يبدي أهمية كبرى لمسألة الدستور كما أوضحنا سابقاً ولكن لا مسألة الدستور إلا إذا تم الفصل بين السلطات وتحديد المسؤولية عند المراقبة حيث يمكن أن يستغل المغتصبون التداخل لصالحهم [3] .

لهذا نجده يقول :« ..... متوقف على فصل السلطان في الدولة, وأخد جميع هذه المباني من الشرع الإسلامي القويم , بعد رد كل فرع تطبيقي إلى أصله النظري في الشريعة, وخاصة من مقتضيات مذهبنا وهذا بديهي [4]».

بعد كل هذا يجد النائيني من يعارضه في مسألة المشروطة خاصة في طرحها لمسألة الحرية التي توازن – علمياً – مع الدعوة الى الإلتزام بأحكام الشريعة المقدسة. كما يسجل إعتراضهم على الدستور عامة ـ كما ذكرنا – بإدعاء انه تشريع ثاني مواز للشريعه[5] فيحاججهم بكل الأحاديث و الروايات التي تدعو إلى الشورى كأولوية على الإجتهاد, وهذا يفترق بوضوح عما أجمع عليه الفقهاء من ان المجتهد الجامع للشروط لا يعمل برأي غيره بإعتبار حجيّة العلم الذي توصل إليه[6] .

---

[1] تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثناعشرية في عصر الغيبة مرجع سابق , ص 105
[2] ضد الاستبداد , مرجع سابق ص 245- 246
[3] الفكر السياسي لدى الشيعة الاثناعشرية في عصر الغيبة , مرجع سابق , ص 108
[4] ضد الاستبداد , مرجع سابق ص 297
[5] الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر مرجع سابق , ص 73
[6] ضد الاستبداد , مرجع سابق , ص 162

بهذا نجد أن الشورى ضرورة ملزمة وليست كإستشارة ثانوية من موقع «فإذا عزمت فتوكل على الله» خاصة مع عدم وجود المعصوم فالسلطة في عصر الغيبة هي للأمّة. فالشورى التي عنت مطلع القرن الثالث لمجرى بدا يغلب عليها الطابع الأخلاقي على حساب الأبعاد الأجتماعية و السياسية فأهملت هذا الآية المكية «و أمرهم شورى بينهم» التي تجعل من الشورى خصيصة تكوينية في الامة[1] . وبهذا جعلت عن طريق الإستحباب الأخلاقي لا المشاركة الفاعلة للأمة في تقرير مصيرها.

وفي فترة عصر الغيبة و ان كان الموقف من الشورى مختلف حول إلزاميتها إلا ان النائيني أكد على إلزاميتها فيكون اوّل من أسّس للفقه الدستوري خاصة للعلماء الذين سيأتون من بعده ,وإعادة هيكلة لمفهوم الإجتهاد و الولاة من جهة ومن جهة أخرى. وعليه و بالإستناد على ما وجدنا من مادة علمية يمكننا النظر الى مؤلّف النائيني انه تأسيس جديد لمفاهيم المواطنة والمساواة و الحرية و التربية الديمقراطية في الفكر الإسلامي عامة والفكر السياسي الشيعي خاصة.

فالمواطن على هذا الأساس لا ينطلق من كون أنّه مسلم ولكن من موقع أنّه على الأراضي التابعة للدولة و له نفس الحقوق و الواجبات ونجد ذلك ظاهرا في قوله «إن عضوية المجلس لا تقتصر على المسلمين بل لا بدّ أن تشمل الأقليّات الغير مسلمة في المجلس ولا بد أن تشارك في الإنتخابات, لأن أتباعها شركاء في الوطن, وشركاء في أموال الدولة وغيرها ولتوقف عمومية الشورى و الإنتخاب على دخولهم[2]»

في ضوء هذه المعطيات, نجد أن رساللة النائيني "تنبيه الأمة وتنزيه الملّة" كانت بمثابة عقد إجتماعي جديد في الفكر السياسي بعدما كان بعد أن كان الفكر

[1] آمال زرنيز, مفهوم الشورى في الفكر الإسلامي الحديث م!ارن بين عبد الرحمان الكواكبي ومحمد حسين النائيني" http://asharqalarabi.org.uk/markaz/m_abhath-24-05-10-2.htm

[2] ضد الاستبداد , مرجع سابق , ص 329

الشيعي يعاني إضطرابا في المنظومة السياسية والفكرية , خاصة أن التحدي العربي السياسي و الفكري كان له أثره إستحداث ردّات فعل عربية وإسلامية متجاوزة الدفاع عن الموروث الإسلامي وشريعته إلى طرح عملية في التأصيل ومسح جذري للمفاهيم ,إثر بروز ذلك الفارق الفكري المؤسساتي.

فالفكر السياسي الشيعي منذ الغيبة الكبرى كان يحاول التأسيس لنفسه داخل دائرة مفاهيمة هي: الغيبة, الإنتظار, ولاية الفقيه المطلقة, والتعامل مع السلطان.

امّا ما إستحدثه النائيني فهو من خارج هذه الدائرة الدينية الى دائرة مدنية اخرى محاولا تجاوز كل من الغيبة والفكر السياسي السلطاني و هذا ما ساهم مساهمة في فضح العلاقة بين الإستبداد الديني و الإستبداد السياسي وإعتبار أن الأوّل الثاني في إدامة السلطات الحاكمة و المؤسسات التقليدية في الأقطار الإسلامية [1] .

إن النائيني برسالته هذه وجد المخرج من حالة الإنسداد السياسي في زمن الإنتظار الممزوج بالحكم السلطاني الجائر بالولوج في علم الدولة المدنية الدستورية, لانّه ما دام قيام حاكمية الله على الأرض شبه مستحيلة في ظل غيبة الإمام المعصوم – و هذا ما أعطى تلك الشّرعية السلبية لمغتصب الحق – فإنّ النائيني « يوظّف هذه الآلية نفسها كي يشرعن حق الأمة في ولاية نفسها في عصر الغيبة, إذ إن هذه المسألة من الأمور الحسيّة لا من التكاليف العمومية[2].

هنا تكمل النقطة المفصلية و القطعية في الإصلاح الشيعي الذي صوره النائيني, بتحويل السلطة المستبدّة الى سلطة ديمقراطية تمثل الأمة - بإعتبارها مواطنين لا ذميين و لا مسلمين – عن نفسها , مدنيا, في شيئ من التنوير اللوثري [3] .

[1] فاخر جاسم تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثناعشرية في عصر الغيبة , مرجع سابق, ص 115

[2] صالح زهر الدين , مرجع سابق ,109

[3] يصف الباحث توفيق المدني في كتابه امل وحزب الله في حلبة المواجهات المحلية و الاقليمية ,النائيني بلوثر الاسلام الشيعي.

المبحث الأول:

كانت بدايات نظرة ولاية الفقيه إثر التأثر الكبير للفكر السياسي الإمامي بوجود الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري وإثر غيبته كان من الطبيعي القول ب الإنتظار[1] وتعليق العمل السياسي و حتى الإجتماعي و الدّيني من الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر وإقامة صلاة الجمعة. خاصة بعد موت السّفير الرابع سنة...... هـ حيت بدأت الغيبة الكبرى – بعدما كان السّفراء هم من يقومون بإسم الإمام و يشكلون همزة وصل بين الإمام و الرعية التي كان الغائب فيها موكلا من قبل الله في خلافة الأرض.

فالإمام عند الإثني عشرية ليس مسؤول او شخص عادي حيث يمكن أن ينتخب غيره فهو موكّل من قبل الله ،وبما أنه حين غيبته لم يوصي لأحد، وكان من الضروري وجود امام لإقامة الدولة الإسلامية وإحياء العدل، وجد الفكر السياسي الشيعي نفسه أمام طريق مسدود فحدث عند ذاك حالة من الركود كما ذكرنا سابقا، من جهة و موجة من الهرج و المرج من جهة أخرى عند المتحينين للفرص.[2]

كل ذلك جعل علماء الشيعة تطغى عليهم نظرية الانتظار إبّان عصر الغيبة ، و استمرت هذه الاخيرة قروناً عدّة كان العلماء خلالها متمسكون بالتقية وانتظار المهدي و ملتزمون بشروط العصمة والنّص والسلالة العلوية الحسينية ، فكانت لهذه الشروط أن أدخلتهم في حلقة فكر منغلقة.

إنّ التزام الشيعة بنظرية الانتظار أدى بهم إلى الابتعاد عن السّاحة السياسية و الاجتماعية متأثرين بشعار يا لثارات الحسين خير البشر بعد جدّه و أبيه و بمفهوم المظلومية التي عاشوها إثر إمامة أئمتهم الثمانية و لأن الشؤون السياسية و الاجتماعية كانت من مهام المعصوم ، أرخت عقيدة الانتظار ثقلها على الشيعة و علماءها خاصة.

---

[1] احمد الكاتب , تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه , دار الجديد بيروت 1998 , ص 271

[2] الامام الخميني , الحكومة الاسلامية ,مؤسسة نشر و تنظيم ثرات الامام الخميني طهران ,ط 6 2004 , ص 48

يمكن أن يكون أنّ عدم الاجتهاد و الانتظار الشيعيين كانا متطابقين من موقع رد الفعل مقابل فعل الاجتهاد الذي كان في أوجه عند طرف المعادلة الثاني السني فجعلوه كرد فعل إذ هو في اعتقادهم اختراع فكري سني . واستمر هذا الانتظار حتى مع قيام الدولة البويهية ، و لكن مع أخدها – الدولة البويهية – المذهب الشيعي مذهب رسمي و بالنظر لحاجة التعامل معها بالنسبة لكل شخص ، كانت مشروعية التعامل من أبرز تلك التساؤلات.[1] ذلك ما أدى إلى إنقسام الرأي بين مؤيّد ومعارض وبين المؤيدين أنفسهم في درجة التعامل ، فكان جائراً في مستوياته المنخفضة مثل البيع و الشراء ، ثم مشروطاُ في مثل تولي الولايات إذا كان الهدف منه نشر العدل و منع الظلم.... إلى أن يصبح محرماً.[2]

ذلك ما جعل فتح باب الإجتهاد أمرا ضروريا على الأقل في بعض المسائل مبدإياً ، مستندين في ذلك إلى رواية عن المهدي محمد بن الحسن العسكري قال فيها « و اما الحوادث فإرجعو فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم[3] ».

ومن تجليات فتح باب الإجتهاد ، بعض التطورات الإيجابية أيضا، في المجال السّياسي كجواز الثورة على الظالمين ومحق مفهوم المظلومية خلافاً لنظرية الإنتظار والقول بتحريم الجرح والقتل وحتى التلسن الثوري لأنّ الإمام هو من يجيز ذلك وبما أنه غائب فالأمر من المحظورات[4] وبما أن إقامة الحدود و الأحكام كان ظروريا فإنّه بغيبة الإمام أصبح الأمر أكثر تعقيدا. غياب الأمام وعدم شرعية الدولة القائمة حتى – كان لابد من تطور في الحراك الفكري * والتاريخي السياسي. خاصة أنه لا يمكن تجميد جميع المعاملات من قضاء وخمس وصلاة وجهاد وبالخصوص التعاملات مع البلاط وإلا إنتهى الأمر إلى الفوضى والظلم ولإستحالة قبول الوضع

[1] ضد الاستبداد , توفيق السيف ,مرجع سابق, ص 180
[2] المرجع نفسه , ص 170
[3] الحكومة الإسلامية , مصدر سابق , ص 104
[4] احمد الكاتب , التشيع السياسي والتشيع الديني , بدون طبعة بدون دار نشر , ص 342
* إن التطور التاريخي السياسي و ان كان بطيئا- كل فكرة كانت تأخد من الزمن - الا أن هذا هو التطور كان إيجابي تصاعدي من النظرة الكلية

من جهة والتحاكم إلى الظالمين من جهة أخرى، كان لابد من الخضوع إلى شخص يحكم بالعدل ويتبع السيرة المحمدية و الإمامية حتى وإن سقطت عنه العصمة إذا أريد الخروج من أزمة الإنتظار و الإنحلال من قيد العصمة والنص.

ومع مرور الزمن نزلت إلى الساحة الفكرية والسياسية مسائل فرضت نفسها على الواقع خاصة مع إعتلاء السلالة الصفوية العرش في القرن العاشر للهجرة فكان بذلك مرحلة لتنظير الولاية الفقهية نتيجة الدور الذي لعبه الفقهاء في هذه المرحلة، وقد بات ذلك ممكنا بعد أن أعلن المذهب رسميا للدولة، بعد ذلك لم يكن ممكنا فصل نظرية النيابة العامة للفقهاء التي ظهرت في هذه المرحلة عن الواقع السياسي و الإجتماعي فقد تميز هذا الواقع الجيو سياسي بأن إتخد الفقهاء دوراً جديدا من خلال المشاركة السياسية.

إن بداية إتخاد الفقهاء دوراً لهم في الحكم تحت عنوان: دخول المعترك السّياسي للحفاظ على حاجات المسلمين – سنجده بارزاً عند المحقق الكركي* بعد توليه منصباً سياسياً في عهد الشاه طهماسب* الصفوي الذي كان يوصف بالميل للفقهاء حيث مكّنه من الملك بحجّة أنه أولى به من السلطان لأنّه في نظره - طهماس- ان الفقيه الجامع للشروط ولي للإمام الغائب فإذن إن الفقيه نائب عنه، وبموجبه يكون السلطان خادما ومن عمّال نائب الامام[1] بهذا يعتقد ان عبارة نائب الامام أول من قال بها هو الشاه الشاب الصفوي طهماسب حين خاطب الكركي"..... لأنك نائب عن الإمام.[2]".إلا أن المحقق الكركي كان قد سبق و إستخدم المفهوم في رسالة صلاة الجمعة و التي كتبها للرد على أسئلة الكثيرين من أتباعه حول شرعية صلاة الجمعة

---

* علي بن حسين بن علي بن محمد بن عبد العالي الكركي العاملي (868 ه أو 870 ه / 940 ه *مع الاختلاف في تحديد يوم وفاته*) هو رجل دين وفقيه شيعي من جبل عامل ، يُشتهر الكركي في الأوساط الشيعية باسم المحقق الكركي أو المحقق الثاني،وله العديد من التحقيقات في الفقه والتي تُدرّس كثيرٌ منها في الحوزات العلمية ، وله آراء فقهية مثيرة في مسألة ولاية الفقيه

* الشاه طهماس طهماسب الأول(فارسية:شاه تهماسب يكم) هو أحد شاهات إيران الصفويين الاقوياء كان خلفاً لأبيه إسماعيل الأول ولد في 22 فبراير/شباط عام1514 م وتوفي في 14 أيار/مايو عام1576م

1 تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه , مرجع سابق , ص 382

2 نفس الصفحة المصدر نفسه

في غيبة الإمام المهدي[1] ويستلهم ويتوسع في إجاباته حتى باتت تمثل الخطوط العريضة و الإطار المفاهيمي لما سيعرف فيما بعد بولاية الفقيه.

إن الكركي بذلك قد فتح الباب أمام البحث في ولاية الفقيه إذا إعتبر في رسالة الإمام نائب للمهدي - قائلا «إتفق أصحابنا رضوان الله عليهم أن الفقيه العادل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل – وربما استثنى الاصحاب القتل والحدود مطلقا – فيجب التحاكم اليه و الإنقياد الى حكمه وله ان يبيع مال الممتنع من أداء الحق إذا أصبح إليه ويلي أموال الغائب و الأطفال و المفلسين ويتصرف على المحجور عليهم الى آخر ما يتبث للعالم المنصوب من قبل الا مام علي عليه السلام [2] .

ويستدل – الكركي – بمقولة عمر بن حنظلة[3] مستخلصا منها ان الفقيه الموصوف بالاوصاف المعينة المذكورة من العلم والإجتهاد الجامع للشرائط المعروفة منصب من قبل أئمة الهدى بمقتضى قوله " فإني قد جعلته عليكم حاكما"[4]

بهذا يكون الكركي قد أسس لشرعية سياسة تسمح بتدخل العلماء في السلطة و السياسة لم يسبقه إليها أحد في معناها الشّامل و المباشر، لأنه فتح الباب أمام الدور السياسي للفقهاء الذي كان يقابله تصدي العقل الشيعي بمظلوميته.

إلاّ ان الذي أحمد الكاتب يأكد أن الكركي لم يطور النظرية لتشمل جميع أبوابها و ميادينها السياسية و الاجتماعية و الفقهية في عصر الغيبة[5] كما أنه لم يعطي الشرعية الكاملة للدولة في إقامة الحدود و الواجبات الشرعية، وبهذا لم يقفل باب الجدل في النيابة العامة لأنه لم يكن قاطعاً في رفض إعطاء الفقهاء وظيفة إقامة

[1] المحقق الكركي , رسائل الكركي ,مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي – قم , ط 1 1409 ه , ص 14

[2] المصدر نفسه , ص 142

[3] المصدر نفسه , الصفحة نفسها

[4] المصدر نفسه , ص 143

[5] أحمد كاتب , تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه , ص 382

الحدود وهو أمر يظهر جلياً في رسالته في المقطع المذكور أعلاه في فقرة -...... وربما إستثنى أصحاب العقل و الحدود مطلقا.... –

هذا ما يجعلنا نقول أنه مع كل هذا التقدم الإيجابي في تطور الغكر السياسي الشيعي في فتح باب الإجتهاد والإستيقاظ من كابوس الإنتظار لأنه لا يمكن إعتبار الكركي منشئ النظريّة لأنه لم يجعلها في قالب تنضيري خاص بها، لكن من دون شك ساهم في التمهيد للوصول إليها وفتح الباب أمام معاصريه ومن جاء بعده في البحث.

بإختصار كانت ولا زالت في عهد الكركي إقامة أي حكومة إسلامية في عصر الغيبة تحت قيادة الفقيه وإن كان جامعا للشروط أمرا مرفوضا من جهة قيام التشابه الغير مقبول طبعا بين الفقيه والإمام المعصوم من جهة أخرى عدم التخلي عن نظرية الانتظار أو حتى محاولة إعادة هيكلتها في قالب ابستيمي جديد، بالرّغم ب الرغم من تطبيق الكركي جانبا من نظرية النيابة العامة خلال توليه منصبا سياسيا في العهد الصفوي، ألا أن التقية والإنتظار بقيت تمثل النسيج الأكبر في المجال الاجتماعي القيدي الشيعي مع أخد ميزان القوى الفكري "بين البين " ، مرة يرخي ومرة يسيطر الانتظار و الاعتزال على كتب الفقهاء.

حتى في القرن الثامن عشر ميلادي ومع تطور الفكر السياسي الشيعي الذي تطورت معه الحاجة الى الجديد اليومي، طرح الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي[1] مسألة الإمامة و السلطة بشيء من الجرأة في التنظير ورفض لمفهوم الانتظار مؤكدا

1 أحمد بن محمّد مهدي ، وقيل مهدي بن أبي ذر الصفائي ، النراقي الكاشاني. ولد في نراق ,من أعمال كاشان سنة 1185 هـ ، وقيل سنة 1186 هـ كما سافر إلى العراق مرّتين في سنة 1205 هـ وسنة 1212 هـ. عاد بعدها إلى مسقط رأسه نراق وبها توفي في 23 ربيع الثاني ، وقيل ربيع الأوّل سنة 1244 هـ ، وقيل 1245 هـ ، ونقل جثمانه إلى النجف ودفن بها. أحمد النراقي، أحد أعلام القرن الثالث عشر الهجري .كان صاحب العوائد أول فقيه جمع بين فقه الحكومة في الإسلام ومباحث ولاية الفقيه ، وأكد بأدلة عقلية ونقليه أن للفقيه جميع الخيارات الحكومية التي تمتع بها

الحاجة لوجود إمام[1] حي متفاعل مع الواقع والناس حتى وان انتفت عنه شروط العصمة و النص و النسب الحسيني العلوي.

فبحث في الموضوع وركز على الأصل العقيدي مقيما تطابقا بين ولاية الامام المعصوم و ولاية الفقيه الجامع للشروط، فولاية الفقيه مترشحة من ولاية الأوصياء و الأنبياء[2].

فكان له بهذا السبق عن أقرانه من المجتهدين في التنظير عن كيفية إقامة الدولة العادلة تحت حكم نائب الامام الجامع للشرائط مستنبطا مفهوم ولاية الفقيه تحت عنوان مستقل محققا بذلك نقلة نوعية في الفكر السياسي في عصر الغيبة مشيرا بذلك إلى المسألة – ولاية الفقيه – لأوّل مرة بصورة يمكن اعتبارها جزءاً من الفكر السياسي الشيعي ، حيث اعتبر أن قضية إدارة الشؤون الدنيوية من واجبات الفقهاء.

وبهذا يعد النراقي أول فقيه يبحث المسألة بشكل يصرح فيه بالدور السياسي للفقهاء بتركيزه في بحثه على ركيزتين اساسيتين :

1) كل ما كان للنبي والإمام - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام- فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضا ذلك ،إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما

2) ضرورة الإمامة في عصر الغيبة كحاجة سياسية وحصرها في الفقيه الجامع للشروط، يظهر ذلك جليا في قوله "ان كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم او دنياهم ولا بد من الإتيان به ولا مفر منه ، أما عقلا أو عادة من جهة توقف امور المعاد او المعاش لواحد او جماعة عليه و ا إناطة انتظام امور الدين او الدنيا به او شرعا من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او احراز او عسر او جرح ، أو فساد على مسلم او دليل اخر .

[1] احمد الكاتب , التشيع السياسي والتشيع الديني مرجع سابق , ص 344 . رغم انه و بشكل عام , اورد بعض الفقهاء بحوثا موجزة في باب ولاية الفقيه إلا ان النراقي يعد اول من عالج هذا الموضوع بشيء من التفصيل و التدقيق , يمكن العودة الى كتاب عوائد الايام.

[2] توفيق المدني , امل و حزب الله في حلبة المواجهات المحلية و الاقليمية , دار الاهالي دمشق 1999 , ص 102

او ورود الاذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفته لمعين واحد او جماعة ولا لغير معين – أي واحد لا بعينه – بل علم لا بنية الاتيان به آو الإذن فيه ، ولم يعلم المأمور به و لا المأذون فيه فهو من ***وظيفة الفقيه وله التصرف فيه و الاتيان به*** [1]

ولما كان مصدرا لولاية و التشريع هو الله وحده لا شريك له بدليل "ان الحكم إلا لله "، من حقه منح الولاية لمن يشاء من خلقه ، من الأنبياء و الاوصياء و العلماء اما مباشرة او عن طريق التسلسل الهرمي من الانبياء مرورا بالأوصياء وصولا للعلماء .

ويستدل النراقي في ذلك بكذا و عشرة رواية معظمها ذات اسناد ضعيف كما يقر هو بذلك في قوله "و لا يضر ضعف تلك الاخبار بعد الانجبار بعمل الاصحاب .... و ورود اكثرها في الكتب المعتبرة "[2] .

الجدير بالذكر ان هذه الروايات رغم ضعفها لا يزال يستدل بها على نظرية ولاية الفقيه المعاصرة إلى يومنا هذا ، وسنجد ذلك جليا في كتاب الحكومة الإسلامية للخميني ، وهذا أنما يدل على ان الفقهاء في صراعاتهم الإخبارية العقائدية، وللخروج من كهف الانتظار و السلبية التي طال أمدها ، وجدوا أنفسهم أمام الحاجة إلى أي شيء لتخطي أزمة العقل الشيعي من اجل لعب دور هام في الدولة السلطانية.

هذا من جهة و من جهة اخرى أن الخط الاخباري المتعصب لم يستطع مجارات تطور العقل السياسي والدليل العقلي ، خاصة مع المعطيات التي لعبت دورا هاما في الواقع السياسي.

بهذا استطاع النراقي أن يتخطى الانتظار و يخترق السدال الاخباري مستفيدا من الإرث الأصولي ، و معتمدا على العقل و الادلة العلمية المنهجية و النقلية التي

[1] المحقق النراقي , عوائد الايام , مركز النشر التابع لمركز النشر الاسلامي ردمك , ط 1 سنة الطبع 1417 ه
[2] المصدر نفسه ,ص 538

كان من ابرزها مقولة عمر بن بن حنظلة [1] ، ومكاتبة إسحاق بن يعقوب التي يقول فيها : ***" و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم "***

ان رواية احاديث ضعيفة وإدراجها ضمن الأدلة العقلية ، ثم إضفاء عليها شيء من الجرأة في الطرح ، جعلت النراقي يقفز بالنظرية – ولاية الفقيه - قفزة نوعية استطاع أن ينقلها من الطابع الفردي الى التفكير الجمعي لدى اغلبية المجتهدين و العلماء ، حتى لم يعد الرأي العام الفقهي قادرا على تجاهلها ، فتناولها كثير من معاصريه و ممن تأخروا عنه ، وشرعوا في تناول المسألة من حيث النقد و التأييد ، فمنهم من تطبع معها و منهم من أنكرها ممن كان لا يستطيع هضم فكرة الفكر السياسي الشيعي و نظرية ولاية الفقيه خاصة بدون عماد الفكر الشيعي – الانتظار– و ظهور المهدي المنتظر .

ومن امثال ذلك صاحب جواهر الكلام محمد حسن النجفي[2] ، رغم أنه قد اقر بحق الفقهاء في الولاية مستندا إلى" المقبولة " كذلك إلا انه لم يستطع ان يعممها لتشمل مباحث سياسية مهمة مثل الجهاد ، لانه في اعتقاده من وظائف المهدي وحده لا غير، و يظهر ذلك في قوله : " فلا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه في أنه انما يجب على الوجه المز بور - أي بشرط وجود الإمام - و بسط يده او من نصبه

---

[1] مقولة عمر بن حنظلة , رغم ان علماء الرجال لم ينصوا على ثوتيق عمر هذا ولكن قبلوا روايته هذه وعملوا بها حتى اطلقوا عليها صفة مقبولة .

[2] الشيخ محمد حسن ابن الشيخ باقر بن عبد الرحيم النجفي المعروف بالشيخ صاحب الجواهر ولد حوالي عام /0 . . ه بمدينة" النجف ا-شرف , بعد و+ا(الشيخ محمد شريف الما#ندراني +*دت حو#($رب) ' %& المر$#ي"! وا"جهت ا-ن8ار صوب حو#(النجف ا-شرف7 لوجود الشيخ صاحب الجواهر! +اج 6ب 5لي1 4"اب العام بف23 براء 1 البيانية" وحسن دريس1! و@#ار(عم1! وحاقب +$ر? الجوا2! وبحث1 الد=وب! وان$بابا1 ع> ال دري ; وال :ليف من 9سا 6 1 الشيخ جعفر $اشف ال4B'! الشيخ موس> ابن الشيخ جعفر $اشف ال4B'! السيد حسين الحسيني العاملي Aو+"ي @ر(شعبان 0DD. ه بالنجف ا-شرف! و6+ن بم*بر 1 المجاور(لمسجد? المشهور! وقبر? معروف ي#ار

للجهاد ولو بتعميم ولايته له و لغيره في قطر من الاقطار بل أصل مشروعيته مشروط بذلك فضلا عن وجوبه "[1] .

وهدا يكون صاحب جواهر الكلام - النجفي - قد قصم ظهر النظرية عندما حذف باب الجهاد منها او ان صح التعبير اضفاء شرط الاعجاز عليها بقوله بوجوب وجود الامام ، أي انه أفرغها من مضمونها السياسي وأعادها الى عصر الكركي

و مع هذا فقد أيدها الهمداني [2] في كتابه مصباح الفقيه و اسماها القائمقائية للفقيه عن الإمام المهدي ، من باب حق القاضي – الفقيه – في "...... القيام مقام كل من امر بمعروف غير مقيد بمعروفيته بقدرة ذلك الشخص ، فعجز عن إقامته لغيبته أو قصوره ، وجوب قيام الحاكم مقامه في اداء ما وجب عليه "[3] .

بهذا يكون الهمداني قد اضفى الشرعية مرة ثانية على النصبية في الولاية في جعله الفقهاء ولاة المعصومين زمن الغيبة .

بعد الهمداني لم نجد من بحث في النظرية بالمعنى الذي أطلقه النراقي ، و بهذا توقف البحث ولم يسعى بعد ذلك اليه احد او الى تحريك ميكانيزماته تحريكا جديرا بالاهتمام الى ان جاء الامام الخميني و اعاد احياء الفكرة وطرحها في قالب جديد تطبيقي .

ان النراقي وبعمله هذا قد ساهم قلب كلي للمفاهيم جاعلا من الفقيه يقفز و يحوز المراتب ، من راو للحديث الى مجتهد في المسائل الفقهية وصولا إلى نصب شرعي – زمن الكركي – ونهاية إلى النيابة الفقهية للإمام في الأمور السياسية ولم يكن هذا بالسهل في جو قوبلت فيه النظرية بشيء من الاختلاف و الرفض و الاحتشام الديني

1 جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام , محمد حسن النجفي , دار احياء التراث العربي بيروت , ط 7 1981 , ج 21 , ص 11

[2] الشيخ رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (ت 1322 .هـ) .هو رجل دين وفقيه ومرجع شيعي إيراني كان يستوطن العراق ,وهو مشهور بتأليفه كتاب *مصباح الفقيه* حتى صار يُقال له صاحب المصباح. وكان من تلامذة محمد حسن ألشيرازي وقد تسنَّم المرجعية بعد وفاته

[3] أحمد كاتب , تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه , مرجع سابق , ص 427

و الخوف من المقدس الاعتقادي الماضوي الذي يرجوا منه المؤمن كل عون وتوفيق، فاحترام هذا الماضوي المقدس مزيج من الخوف.

المبحث الثاني:

لعل التناقض بين المضمون الأيديولوجي والأساس الابستيمي شكل منذ تأسيس الوعي الشيعي – إثر الغبية الكبرى – ارهاصا ميثولوجيا[1] بمقولة الامام الغائب الذي طرح معه مفهوم الانتظار والفرج ، ثم كانت النتيجة أن العمل بالمقتضى يوصل إلى تعطيل الأحكام التي يحتاج في إقامتها الى دولة شرعية ذلك ما أدى إلى طرح عدة إشكالات صاحبت هذا الفكر منذ وفاة السفير الرابع ، في عدم امكانية قيام الدولة ذلك ما يستلزم تعطيل الأحكام وترك المسلين تحت سلطة الجور والظلم[2].

لكن الفقه الشيعي لم يترك المسألة تمر حتى فتح باب النقاش في محاولة منه للإجابة عنها , خاصة بعد استفحال الظلم والجور. فكان البحث الفقهي يعلو شأنه خاصة في الموضوع المرتبط بولاية الفقيه – التي هي في الأصل امتداد لنظرية الإمامة – , فأخذت المسألة تدرس على ثلاث أوجه اجتهادية بين مؤيدين من دائرة العقل - في ضرورة وجود إمام وحكومته – وبين معارض قاطع بدلالة النص على التحريم المباشر بحجة التعدي على حقوق ومقام صاحب الزمان " الغائب " , وأخيرا اجتهاد موجه لحق الفقيه في الولاية المظلمة متخطيا الأمور الحسبية من قضاء وطلاق وزكاة... إلخ.

منذ تأليف النراقي (**تـــ 1245 هــ**) كتابة عوائد الأيام انتقل الفكر الشيعي من التخبط إلى التأسيس السياسي ,حيث أكد في بحثه أن إرادة الشؤون الدينية والدنيوية من واجبات الفقهاء [3] وبهذا أصبح النراقي منظر الفكر السياسي الشيعي الحديث بإعطائه مسألة ولاية الفقيه بعدها المطلق في التدبير بشقيه الديني والدنيوي ليصبح الفقيه الجامع للشرائط له ما كان للنبي والمعصومين وعليه ما عليهم.

1- المفهوم استعرناه من كتاب العقل السياسي العربي للدكتور الجابري فصل ميثولوجيا الإمامة .

2- يمكن العودة للمبحث الأول .

3- عوائد الأيام ، مصدر سابق ص 536 .

فكانت النظرية كالنار في الهشيم الفكري الحوزوى حول موضوع المرجعية ، خاصة بعد أن التطبيق العملي للنظرية من طرف المرجع الشيرازى عقب انتفاضة التنباك وما قام عليها من محاولات تطبيق أخرى كالذي قام بها السيد محمد الطباطبائي حيث اعتصم هو ومن معه في مرقد السيد عبد العظيم الحسيني احتجاجا على الاستبداد الحكومي في عهد الشاه مظفر الدين[1] ، ليطرح التساؤل بعده عن مفهوم الفقيه الجامع للشرائط لكن هذه المرة ليس للتصدي لأمور القضاء والأمور الحسبية فقط ولكن للتصدي للحكم السياسي .

فبناءا على نظرية الجعل الإلهي وتنصيب الفقهاء قبل الأئمة ولاة على الناس وحق جميع الفقهاء بالتصدي السياسي والقيام بشؤون الولاية[2] سنجد أنفسنا أمام اشكالية كثرة المترشحين مقابل المنصب الواحد ؟ .

خاصة إذا قام جميع الفقهاء بممارسة ولا يتهم بالنيابة حيث سيؤول الوضع إلى ما لا يتقبله العقل . أو أنه يكثر النواب السياسيين ويتفرقون فتتفرق معه البلاد الإسلامية ، وهذا الوضع سيؤول إلى كارثة سياسية واجتماعية لا يقبلها العقل السياسي والاجتماعي الاخباري الشيعي بالخصوص , لأنه حسب قول الفيلسوف الأمريكي " وليام ويد غارسون " " لا يمكننا أن نعترف بالولاء لأي حكومة بشرية ، إننا نعترف فقط بملك واحد وبمشروع واحد وبقاض واحد ، وبحاكم واحد للجنس البشري "[3] وهذا المبدأ الذي هو في حقيقته التدين بوجود الوحدة العالمية والولاة لقائدها الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا[4] .

1- ضد الاستبداد ، مرجع سابق ، ص 59 .

2- تطور الفكر السياسي الشيعي ، مرجع سابق ، ص 421 .

3- قول استدل به محمد جواد معنية من كتاب تكوين (العقل الحديث للتأكيد على موقف الفكر الشيعي في الإمام ومفهوم المهدي المنتظر .

4- محمد جواد مغنية ، الإسلام والعقل ، دار الجواد بيروت لبنان ، بدون طبعة ، 1997 ، ص 211 .

فالوحدة في الحكم مرادفة للقسط والعدل الإلهي, ولكن ان تعدد المطالبين بحقهم في إقامة النيابة لن يحقق العدل القسط فقط بل سيكثر الهرج والمرج والتناحر ويتشاجر كل من يطالب بهذا المنصب الإلهي . فما العمل ؟ .

منذ أن أخذت نظرية ولاية الفقيه ترسم طريقها في الفكر السياسي الشيعي وهي تحمل معها شوائب ابستيمية لم يتقبلها العقل الشيعي الاخباري ولا التنويري[1] خاصة في صيغتها المطلقة مع النراقي حيث احتدم النقاش الفكري الحوزوي حول أدلتها وكيفية تطبيقها.

وتواصل هذا الاحتدام بين مراجع التقليد – مرة يظهر على الساحة الحوزوية ومرة يستتر – حتى العقد السادس من القرن العشرين حيث ظهرت في ثوب فلسفي وفقهي جديد مكنها من الخروج إلى حيز التطبيق على يد الامام الخميني.

وفي سياق دراسة العوامل التي مكنت الخميني من إخراج النظرية من بئر العتاقة والسياسة إلى حيز التطبيق السياسي كان لابد لنا من دراسة الظروف الاجتماعية والسياسية التي ظهرت بموجبها النظرية وصاحبها , لأن الأفكار السياسية لا يمكن أن تدرس إلا في داخل مجالها " اليومي " أو بالأحرى داخل بيئتها وترتبها الاجتماعية خاصة , لهذا إرتأينا أن تخصص حيزا في هذا المبحث لشخصية الإمام الخميني لأن له التأثير الكبير على إعادة تشكيل النظرية في مفهومها المعاصر.

يقول مايكل فيشر إن أي بحث حول أي قضية تتعلق بالإمام الخميني يجب أن تنطلق من شخصيته , فحياة الإمام نفسها هي أداة ثورية..... إن شخصيته ومشروعه معا هما أدوات متحركة للبحث ، وعدم رؤية هذا الواقع هو تضليل للباحث.....ويتابع فيشير: إن شخصية الإمام الخميني توجب الانتباه إلى قضايا " الكاريزما " والتجيش

1- نسبة إلى عهد الإصلاح الشيعي مع النائيني .

والشرعية [1] .اضافة الى هذا نجد ان المتصفح لأحداث الاصلاحية الإسلامية في بداية القرن الماضي سيلاحظ أن انحصار الفكرة الدستورية بدأت تفقد حضورها في الوعي الشيعي خاصة بعد الموجة الدستورية الثانية في نهاية الأربعينيات.

ولد الإمام الخميني في وقت كانت إيران تمر فيه بأقصى أدوار التاريخ حماسة , فالحركة الدستورية تعرضت للضياع نتيجة الدسائس ومعارضات عملاء الانجليز في البلاط القاجاري ، إضافة إلى خيانة بعض المتغربين وتعرض العلماء إلى الاقصاء من الساحة السياسية ليعود النظام ملكيا مستبدا مرة أخرى[2] .

هاجر الإمام الخميني وهو في العشرينيات من العمر إلى قم –فهو من مواليد سنة **1902** في مدينة خمين – بعد أن كان قد أتم المقدمات والسطوح بسرعة في الحوزة العلمية في خمين ثم مدينة آراك على يد آية الله العظمى عبد الحكيم الحائري[3] الذي كان قد هاجر هو الآخر نزولا عند طلب علماء قم الذين كانوا يعانون الويلات من طرف النظام البهلوى ، لأنه وإن كان الانقلاب الذي أسسه رضا خان في سنة **1921** – المدعوم من قبل الانجليز – هو بمثابة القضاء على الحكم القاجاري إلا أنه كان حكما بولسيا مستبدا[4] .

ولم يمضى الوقت طويلا بعد هجرة الخميني إلى قم حتى عدً من الفضلاء الأعلام في الحوزة ، وخلال فترة تتلمذه في الحوزة الحائرية – نسبة إلى مؤسسها الحائرى – حتى برزت ميول الخميني نحو الأخلاق والعرفان ,ومن منطلق الأحداث التي شهدتها المنطقة خلال الحربين وما بعدهما تكونت لدى الخميني الاستعدادات اللازمة لصقل شخصيته بالمفاهيم الحركية والسياسية والاجتماعية[5] .

1- لور مروان شدراوي ، رسالة ماجستار ، ولاية الفقيه جذورها الفقهية وغير الفقهية ، الجامعة الأمريكية في بيروت ، سنة 2005 ، ص 94 .

2- حميد الأنصاري ، حديث الانطلاق ، نظرة إلى الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني الراحل قدس سره ، مؤسسة تنظيم ونشر ثرات الإمام الخميني ، ط 8 ، 2004 ، ص 29 .

3- آية الله العظمى عبد الحكيم الحائرى اليزدي (1859 م – 1937 م) أحد أكبر الفقهاء والمراجع العظام في القرن العشرين تربى الإمام الخميني في حرزته في آراك ثم في قم .

4- حديث الانطلاق ، مرجع سابق ، ص 29 .

5- المرجع نفسه ، ص 25- 40 .

بدأ الخميني بمزاولة التدريس عام **1929** م وهو ذو السابعة العشرين من عمره ,وبعد أقل من عشر سنوات أخد درجة الاجتهاد ، في هذه الأثناء كانت حكومة رضا خان لا تترك أي فرصة إلا و تستثمرها في الضغط على الحوزات بافتعال الدسائس خاصة بعد موت آية الله الحائري ، الذي خلق بعد موته ثغرة كبيرة في المجال الفقهي والعلمي شكلت جدلا واسعا داخل الحوزة كان مدراه حول من سيكون خليفة أو مرجعية الحائرى, إلى أن استتب أمر المرجعية إلى آية الله البروجردى[1] .

بعد تولى البروجردى المرجعية استتب الأمر للحوزة العلمية حيث كان الإمام الخميني يدرس الأخلاق فيها ومن ثم العرفان سنة **1940,** هذا الأخير – العرفان – الذي سوف يكون له كبير الأثر في عملية تجييش الجماهير. وكان خلال فترة تدريسه ينتقد نظام حكم محمد رضا بهلوي الذي خلق أباه رضا بهلوى سنة **1941**[2] خاصة في علاقته مع الحلفاء وإسرائيل مما أثار غضب النظام الشاهنشاهي الذي أمر باعتقاله لتتأجج عقب هذا الأمر موجة غضب عارمة راح ضحيتها الكثير جعلت السلطة تأمر بإطلاق سراحه ليعيد انتقاده للنظام الحاكم سنة **1963** خاصة فيما عرف بالثورة البيضاء[3] التي لعبت دورا كبيرا في ان يصبح الامام الخميني الحجة الأصل والكلمة الفصل في شؤون الدنيا والدين[4] .

أعيد اعتقال الامام مجددا ونفى إلى تركيا ومن ثمة إلى العراق فأقام في النجف ثم رحَل إلى الكويت – خاصة بعد موت ابنه السيد مصطفى الذي أقيمت له مجالس عزاء في قم وأدى ذلك إلى اشتعال مظاهرات ، وخوفا من انتقال العزاء والتظاهر إلى النجف .– التي رفضت استقباله فتوجه إلى باريس ، حيث أقام في ضاحية صغيرة تحولت بعد ذلك إلى قبلة لوسائل الإعلام لإجراء حوارات معه .

1- آية الله السيد حسين علي الطباطبائي البروجردى (1876 م – 1961 م) تسلم بعد وفاة أبو الحسن الأصفهاني مقام المرجعية وبعد وفاة آية الله عبد الكريم الحائرى انتقل إلى قم لاستلام مقال المرجعية هناك إلى أن توفي .

2- بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 4- 2 .

3- أقدمت الحكومة الإيرانية في 1963/10/08 على المصادقة على لائحة الانتخابات المحلية الخاصة بمجالس الأقاليم والمدن واستبدال اليمين الدستورية في مراسم التحليف بالكتاب المقدس بدل القرآن وقد عارض الخميني ذلك بشدة وجعل منه محفزا لتأجيج الانتفاضة ضد الحكومة : أنظر حديث الانطلاق , الإحالة ، ص 27 .

4- بلقزيز ، مرجع سابق ، ص 215 .

خلال رحلة المنفى كتب الخميني مؤلفه تحرير الوسيلة الذي تطرق من خلال إلى مسائل الجهاد والدفاع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سنة **1965** ، ومن باريس شكل مجلس قيادة الثورة ,عندها خرج الشاه من إيران بحجة المرض. وعندما قرر الخميني العودة أمرت الحكومة الإيرانية بإغلاق المطارات ما أدى إلى ظهور المظاهرات في البلاد حتى وصل الخميني إلى إيران وأعلن تشكيل الحكومة المؤقتة عام **1979/ 1399 هـ** ربيع الأول[1] .

لقد كانت لولاية الفقيه المعاصرة مواجهة شرعية ، فمعظم آيات الله والمراجع كانت لهم مواقف ضدها بين معارضة علنية ومعارضة صامتة ، كما كان الحال مع آيات الله شريعتمدارى[2] والكلبايكاني[3] والخوئى[4] مثلا , لمواجهتهم المفهوم الأصولى والابستيمي للتراث الشيعي في تقدسه لمفهوم الغيبة .

لأن الأصول النظرية لهذه النظرية تستمد مشروعيتها من الانتماء التاريخي للتراث الإسلامي الشيعي في موقعية الفصل بين الأمة / الجماعة من جهة ,وبين اسلطة الغاضبة / الدولة من جهة أخرى .

إن الغيبة في الموروث الشيعي تعني أن الامام المعصوم الاثنا عشرى الوارث الوحيد للنبي وسلطته الدينية والزمنية غائب, وبحسب هذه الرؤية العقدية يصبح من المستحيل تأسيس دولة شرعية إلى حين ظهور المهدي وهذا ما يستوجب أن أي قوة دينية كانت أو دنيوية تزاول سلطتها في زمن الغيبة تعتبر غير شرعية , وقد طرحت هذه العقيدة السياسية في الفكر الجمعوي وعلاقته مع الدولة من منطلق الامفكر فيه خاصة في المخيال السياسي الشيعي

1- يمكن العودة إلى كتاب حديث الانطلاق ص (104- 180) ورسالة الماجستر ، ص 99 .

2- أية الله شر يعتمدارى محمد كاظم الحسيني (1905- 1986 م) مرجع شيعي إيراني معاصر كانت له أدوار دينية وسياسية كبيرة في إيران والعراق ، تولى المرجعية سنة 1961 م بعد المرجع البروجردى ، عارض الإمام الخميني في طرحه لولاية الفقيه المطلقة ، فاتهمه بالتآمر على الثورة وفرض عليه الإقامة الجبرية في منزله ومنعه من التدريس والإلقاء بمريديه حتى مات في بيته سنة 1986 م .

3- آية الله العظمى محمد رضا الكلباتكاني عالم دين ومرجع شيعي ولد في كلبياكان ، إيران 1899 م تتلمذ على يد المرجع الحائرى اليزدى في آراك ثم قم – كما تتلمذ الخميني – وكان من أهم تلامذته الشهيد محمد على القاض الطباطبائي والشيخ مرتضى الحائري اليزدى توفي في قم ودفن بجوار مرقد السيد فاطمة الزهراء .

4- آية الله العظمى أبو القاسم بن علي بن هاشم تاج الدين الموسوى الخوئي (1899 – 1992) مرجع ديني إيراني كان يترأس الحوزة العلمية بالنجف وكان مقلدا من قبل الملايين في العراق وإيران ودول الخليج ، ترأس الحوزة العلمية في أشد حالاتها حساسية في العهد البعثي والنظام الشاهنشاهي ، تعرض لمحاولة اغتيال سنة 1980 كما أعدم الكثير من تلاميذته على رأسهم السيد باقر الصدر 1980 م .

وبغيبة الامام محمد بن الحسن العسكري عن الأنظار في سنة **874** م اختفت معه من العالم حتى امكانية ممارسة السلطة بشكل مشروع في الرؤية السياسية العامة[1] . وإذا كان السيد الخميني قد نجح في اكتساب الشرعية الدينية لنظريته فلربما كان ذلك منوطا والحراك الشعبوي والواقع الاجتماعي والسياسي في ذلك الوقت . فإيران التي كانت شبه دولة في ممارسة حقوقها وسيادتها, إذ أن نصفها الشمال كان روسيا والآخر الجنوبي كان بريطانيا ، أثر بالسلبي على الشعب الإيراني الذي كان يحاول الهروب من واقعه بالعيش في الماضي براديكالية تاريخية مع على شريعتي[2] .

لا ننكر أنه كان للسيد الخميني مرجع القيادة السياسية والدينية من موقع الدروس العرفانية التي كان يدرسها لطلابه من جهة ومن موقع الكاريزما التي كان يتمتع بها من جهة أخرى ، إلا أن العطاء الشرعي للحكومة في تعريفها " لولاية الفقيه المطلقة " لم يكن أبدا ومستوى الشرعية الدينية الكاملة للنظرية .

لهذا يمكننا طرح التساؤل التالي : هل أن الشرعية الحقيقية لولاية الفقيه تمكن في قوتها الطغيان الشاهنشاهي المستبد أم أنها تستمد شرعيتها من التفويض الإلهي؟ وتعبير آخر :

هل كان نجاح الثورة الإسلامية مرجعه إلأى القبول بنظرية التفويض الإلهي من الموقف التاريخي السياسي أم من خلال المنطلق الإراداتي الجمعوي – الشعبي – في الوقوف ضد النظام السياسي التعسفي للشاه ؟ .

1- إبراهيم فؤاد ، الدولة المؤجلة في عصر الغيبة ، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر 2012/06/15
www.islammoasser.org

2- في مجمل مؤلفاته يحاول الدكتور علي شريعتي – المفكر الإيراني – أن يرجع بنا في التاريخ إلى شخصيات ثورة إسلامية أمثال آبا ذر الغفادى وعمار بن ياسر لإعادة إحياء المفهوم الثوري في الفكر الإسلامي والإيراني خصوصا فكان بهذا من أكبر المنظرين للثورة .

أول ما تشتم في قم رائحة الخلاف بين المراجع الكبار حول مسألة ولاية الفقيه – ليس في مبدأ الولاية – فثمة شبه اتفاق حولها – ولكن في مدى ومطاق صلاحيات تلك الولاية ، وهل تشمل الحكم وإقامة الدولة أم لا[1] .

هي عبارة تحيلنا للإشكال القديم الحديث في مكنونه , لأنه مكون من الطينة العقدية لا الممارسة الزمنية ولأنه كان ولا يزال إشكالا في ولاية الفقيه في معناها المطلق, أي أن لها ,الولاية المطلقة, ما للنبي وللأئمة المعصومين وهذا بحد عينه يعتبر حرق لمفهوم الغيبة وتجاوزا لقاعدة الانتظار, لأنه يحيلنا للسؤال الذي لابد منه وهو ماذا يبقى للإمام المنتظر لكي يفعله إذا ما أذن له بالرجوع بعد الغيبة خاصة اذا كان سبب رجوعه يكون قد استلب منه ألا وهو القسط والعدل واقامة الدولة كما في الحديث الشريف[2] .

لذا يمكن التخمين في شرعية براغماتية مارسها الخميني في تحقيق نجاحه لثورة **1979** وقد بدا واضحا في التعديل الدستوري لسنة **1989** وتعيين السيد علي خامنئي خلفا للسيد الخميني حيث تم اسقاط شرط المرجعية الدينية عن منصب قائد الثورة . وهكذا تم الفصل بين المرجعية الدينية والمرجعية السياسية في مؤسسة ولاية الفقيه[3] .

هذا الأمر يجعلنا نتأكد من نظرتنا إلى أن المؤسسة الاخبارية الأصولية لم تكن قد ابتلعت بعد طعم المطلق في النظرية , حيث أنها أيدت الزعامة السياسية للسيد الخميني لكنها تختلف معه في الزعامة الفقهية الإلهية خاصة في مصادرته حق الاجتهاد بالنسبة لباقي المراجع في مناداته بالولاية المطلقة [4] لأنه حسب القاعدة العامة لنائب الإمام هي الجمع للشرائط أو كما يقول الإمام الخميني العلم بالقانون

1- فهمي الهويدي إيران من الداخل ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ط 4 ، 1991 ، ص 141 .
2- نقل العلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي في كتاب الإمام المهدي حقيقة وجوده ، معالم دولته وكيفية انتظاره حديث شريف مفاده : " المهدي من ولدي اسمه اسمي ومكنيته كنيتي أشبه الناس بي خلقا وخلقا تكون له غيبة وحيرة تضل فيه الأمم ثم يقبل كالشهاب الثاقب فيملأها عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا ، انظر , الامام المهدي , دار المرتشى ، بيروت ط 1 ، 2004 ، ص 196 .
3- انظر فؤاد إبراهيم ، الدولة المؤجلة في عصر الغيبة ، مقال سابق .
4- إيران من الداخل ، مرجع سابق ، ص 141 .

ويأتي هذا الشرط بناء على مفهومه للحكومة الإسلامية باعتبارها حكومة القانون[1] وللخروج من أزمة أحقية كل فقيه جامع للشرائط لتولي منصب النيابة يطرح في مؤلفه الحكومة شرح مفصل لمعنى ودلالة حديث العلماء ورثة الأنبياء فيقول مثلا إن .... وإن كان هذا الاحتمال وارد في صيغة المفرد . فإنه غير محتمل في صيغة الجمع[2] ، ويستطرد في الشرح والتبيان إلى أن يصل إلى معنى **قوله تعالى : " النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم "**[3] ، ويستقرأ أن منصب الولاية ثابت للعلماء أيضا بحجة وبيان أن المراد من الأولوية في أقل تقدير هي الإمرة[4] .

و من المعلوم أن الإمام الخميني بعد ما يقارب خمسة عشرة سنة من تطويره لنظرية ولاية الفقيه ,استطاع أن ينقلها من موقع النظرية إلى حيز التطبيق بعد نجاح الثورة الإيرانية في سنة **1979** ، ولكن حتى هذه اللحظة لم يكن لدى ,خاصة علماء النجف, الصورة المكتملة حول الدولة الإسلامية رغم السبق الذي أحرزه النائيني في مؤلفه " تنبيه الأمة وتنزيه الملة " ، إلا أنه لم يكن معروفا في الوسط الحوزي لأن النائيني نفسه قد قد أتلف جميع بل معظم النسخ ، وعلى الرغم من اجتهاد السيد باقر الصدر بتبنيه الموقف الأصولي في الانتظار إلا أنه تأثر لاحقا بالرؤية الخمينية ، ما أدى إلى اعتناق الأطروحة والتوسع فيها بعد أن بدت ملامح انتصار الثورة الإسلامية في سنة **1978**[5].

وقد عبر عن ضرورة قيام الدولة الإسلامية ليس من موقع الحاجة الشرعية ، ولكن من موقع الحاجة الحضارية فيقول : " إن الدولة الإسلامية تارة تدرس بما هي ضرورة شرعية لأنها إقامة لحكم الله على الأرض وتجسيد لدور الإنسان في خلافة

1- فاخر جاسم ، تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الإثناعشرية في عصر الغيبة ، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية إلى كلية القانون والسياسة ، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدانمرك ، سنة 2008 ، ص 144 .

2- الإمام الخميني ، الحكومة الإسلامية ،مصدر سابق 2004 ، ص 124 .

3- سورة الأحزاب ، الآية رقم 06 .

4- الحكومة الإسلامية ، المصدر السابق ، ص 125 .

5- فؤاد إبراهيم ، مقال سابق .

الله وأخرى تدرس على ضوء هذه الحقيقة ولكنها من ناحية معطياتها الحضارية العظيمة "[1] .

هذا يعني أن الإمام الخميني أعاد التأطير المنهجي والمفاهيمي للنظرية بإعطائها مرتبة تتعدى سلطة القانون والإجماع بعد أن كان يتبنى التعاون من موقع اعتبار النظرية مجرد اجتهاد جذري إلى اعتبارها نظام حكم ضروري يجمع جميع أفراد البلد تحت إشراف الفقيه[2] ويظهر هذا الأمر جليا في الرسالة التي كتبها رئيس الجمهورية آنذاك على خامنئي مؤنبا إياه و متهما له بعدم إيمانه أن الحكومة الإسلامية مخولة من قبل الله ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية[3] .

يبدوا من خلال ذلك أن الإمام الخميني انتقل بنظريته من دائرة الفقه إلى حيز علم الكلام ليعيد فتح بابه من جديد , لتماهيه بين موقع الولي الفقيه والإمام المعصوم في شكله الزماني التاريخي والذاتي المكاني, مما يعني إخراج مسألة ولاية الفقيه من النطاق البشري الذي يختص به الفقه إلى النطاق الإلهي الذي يختص به علم الكلام[4] .

ولاستكمال حيثيات الموضوع لابد من طرح جملة من التساؤلات للتمرد على هذا النص في أطره الجاهزة والنهائية حيث نقول :

إن الإمام الخميني أنشأ أيديولوجية ثيمولوجية تقوم بمرجعية إسلامية ثورية جديدة ساهمت في إطلاق وتحريك قوى جماعية مهمة تاريخيا وزمانيا ، انطلقت لتستعيد ذاتها بعدما استلبت منها قهرا لكن هل تستطيع هذه الايديولوجية أن توفر ما كانت تأمل به تلك الجماهير المحدثة في انتفاضتها ؟ .

أليس بتماهيها مع السلطة / الدولة تكون الايديولوجية / ولاية الفقيه ، المطلقة ، تقصي موقع الأمة من منطلق ... أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ .

1- محمد باقر الصدر ، الإسلام يقود الحياة ، وزارة الإرشاد الإسلامي ، طهران ط 2 ، 1403 هـ ، ص 175 .
2- الإمام الخميني ، كشف الأسرار ، بدون دار نشر ، بدون طبعة ، ص 210 .
3- أحمد الكاتب ، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقهية ، مرجع سابق ، ص 423 .
4 - الحركات الإسلامية وفهم الآخر ، مرجع سابق ، ص 108 .

إذا ما ركزنا في هذه الأسئلة البسيطة سنجد أن الإمام الخميني ولنجاح ثورته ركز على مفهوم الحشد والتجييش وسنجد ذلك جليا في انتفاضة الخامس من الشهر السادس لسنة 1963 في مبادرته لتحريك الجماهير باستعماله – من موقع أنه اتجاه فكري ، هو وشريعي وباقر الصدر – مفاهيم اجتماعية اشتراكية مثل المساواة والعدالة الاجتماعية والمجتمع اللاطبقي وهذا طبقا في تعبئة أعداد كبيرة من فئات المجتمع للتطلع إلى كل ما هو أحسن[1] .

أي أنه في سنوات الماقبل التطبيق كانت للشرعية الشعبية مكانة من خلال مشاركتها في نجاح وصنع الثورة وإقامة الحكومة لكن فيما بعد سيكون لهذه الشرعية أخت رضيعة في قيمومة الحكومة الزمانية وحتى التاريخية تستلب كل حقوقها في أكمل أوجه التماهي مع السلطة / الدولة للقيمومة عليها فتصبح بعد ذلك الشرعية الشعبية قاصرا عن أداء دورها التي كانت تلعبه فيما قبل ، وهذا واضح بحجة قول الإمام الخميني " فالفقهاء اليوم هم الحجة على الناس ، كما كان الرسول حجة عليهم"[2] . إضافة إلى ذلك نجد أنهم – الفقهاء – أولى بالمؤمنين من أنفسهم كما كان الرسول مع حذف صفة العصمة عن الفقيه .

إن هذا الكلام الواضح للإمام الخميني يجعلنا نستنتج أن الشرعية الشعبية لولاية الفقيه كانت من منطلق الكمال الجمالي أو السياسي إن صح التعبير ، في حين أن الشرعية الحقيقية والكاملة هي الشرعية الدينية من خلال حقيقتها التاريخية والزمنية.

على هذا الأساس وبغض النظر عن المنهجية الفقهية / التيولوجية التي استخدمها السيد الخميني لإرساء نظرية التفويض الإلهي لولاية الفقيه ، وهي أشبه ما تكون بمعادلة رياضية مجردة لا تاريخية , فإنها لا تتفق تماما مع المصدر

1- تطور الفكر السياسي الشيعي الاثناعشرى ، مرجع سابق ص 136 والإسلام يقود الحياة ، مرجع سابق ، 38 .
2- الحكومة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 109 .

الثاني للشرعية القائمة على المشاركة الكاملة للشعب في صناعة الثورة كحدث تاريخي سياسي جماعي[1] .

المسألة المهمة والمطروحة الآن على بساط هذا البحث هي :

لو عدنا إلى بدايات الفكر الشيعي عامة ، لو جدنا أئمة أهل البيت وعلماء الشيعة عامة يسيرون في خط دفع الظلم على المظلومين وحماية الضعفاء المحرومين وكل من كان لا مكان له في مفهوم السلطة الجائرة التي هي في الأصل غير شرعية مستمدة شرعيتها من الظلم والجور[2] .

فعلى مر السنين كان علماء الشيعة في مواكبة الظروف السياسية والاجتماعية , كانوا ينطلقون في خط المعارضة من نقطتين رئيسيتين أولهما دفع الظلم والاستبداد على المظلومين , وثانيها رفض السلطة القائمة من حيث موقع عدم شرعيتها واغتصابها للحق الإلهي في مقام المهدى صاحب الدولة .

وبدأت هذه النظرة السوسيو سياسية تتغير ومتطلبات العصر من التوازى مع السلطة إلى إيجاد نقاط التقاء اجتماعية بحجة عدم تعطيل مصالح الأمة خاصة بوجود الدولة كحقيقة قائمة لا يمكن تغييرها .

إن أساس التعامل مع السلطة الجائرة عبر تاريخ علماء الشيعة كان منطلقا لصالح الجماعة / الأمة المستلب حقها .

إن الغيبة وعبر تاريخ قيامها أتت لتثبت نقضها الدائم للدولة كمؤسسة استبدادية قهرية حتى حين التكوين , ولكن يمكن التعامل معها من موقع الحاجة ايجابا أو سالبا وهنا تثبت مدنية الغيبة لأنها لم تلغ حق الأمة في التعامل مع الدولة من حيث سلطتها الإدارية والعملية ,لكن مع الرفض الكامل لسلطانها الديني المغتصب للحق الالهي للامام .

1- رفعت رستم الضيقة ، ولاية الفقيه أزمة الشرعية المزدوجة بتاريخ 2010/01/26 www.ahl-alquran.com .

2- للتوسع أكثر الموضوع يمكن مراجعته كتابات على شريعتي في مؤلفيه التشيع العلوي والتشيع الصفوى ومسؤولية المثقف عن الأمير أين حاول أن يوضح حقيقة التشيع العلوي في مواكبته مع السلطة .

امام هذا الاغتصاب و عدم الشرعية الدينية يمكن للدولة /السلطة ان تكتسب شرعيتها المدنية في تعاملها الاجرائي العادل مع الجماعة /الامة ,و ليس للغيبة ان تمنع حدوث ذلك اذا كانت هذه الشرعية مدنية / زمنية .

لكن الذي وقع مع ولاية الفقيه المعاصرة ,انه وقع مالم يقع كل تاريخ الفكر الشيعي , وهو ذلك التماهي المطلق بين النظرية ,ولاية الفقيه , و الدولة ذلك الكيان السياسي المغتصب في ذهنية الفكر الشيعي , خاصة و ان دولة ولاية الفقيه تخلت وبشكل نهائي عن احد دعائمها و ركائزها الذي اوصلها الى ماهي عليه الا وهي الشرعية الشعبية ,متوهمة ان الدعم الحقيقي يكون في الشرعية الدينية فقط من موقع ***" اولى بالمؤمنين من انفسهم"*** [1]

الا ان دولة ولاية الفقيه و بعملها هذا لا تكون قد امتلكت الشرعية الحقيقية فقط بل تكون قد فقدت كل شرعيتها الحقيقية .

وهذا يعني انه اذا استلم احد رجال الدين مقاليد الحكم في الدولة فان شرعيته لاتعدو كونها شرعية زمنية خاضعة كغيرها من السلطات الزمنية لمحاسبة الناس بمن فيهم العلماء الاخرين .

ان اي محاولة من هذه الدولة لاثبات وممارسة الشرعية الدينية من شانه ان يضع هذه الاخيرة في مواجهة مباشرة مع الامام الغائب وهذا لانها حاولت ان تحكم باسمه ولكن بدون تفويض منه[2] .

ومع كل هذا ستصبح دولة ولاية الفقيه فاقدة لشرعيتها ,الدينية /الالهية و المدنية / الشعبية معا بعد ما كانت مزدوجة الشرعية وهي في خط المعارضة.

---

[1] سورة الاحزاب ,الاية 06
[2] ولاية الفقيه ,ازمة الشرعة المزدوجة ,مقال سبق ذكره

المبحث الثالث:

إن مصدر كل فعالية هو المقدس ذلك الذي يؤطر المجال الدنيوي الذي يعني في نفسه تلك الممارسة التي لا توجب أي احتياط بل تبقى داخل اللاشعور الاجتماعي الشائع والمألوف فتكون تلك الحاجة إلى المقدس بمثابة التعبير عن الماهية إن لم تكن

الذات فتقوده المقدس إلى التماس بل إلى الانصباب الفوري على الدنيوي حتى ليهدد بتدمير وسفح ذاته بلا جدوى كما إن حاجة الدنيوي إلى المقدس ، من جهة أخرى تحدوه أبدا إلى الاستلاء عليه[1] تقودنا هذه الأفكار إلى أن ولاية الفقيه كنظرية جاءت كحاجة ماسة لإدخال العقدى كعامل لحمة وتماسك في النسج الأنتربو- تفافى الإيراني - الإسلامي بعدما عاش الاستلاب والاستبداد السياسي في عصر الشاه وما قبله .

بعد نجاح الثورة الإسلامية سنة **1979** بقيادة الإمام الخميني نظرية الولاية المطلقة والحكم الإلهي بشيء من التفصيل ويظهر ذلك جليا في الرسالة التي بعث بها الإمام الخميني إلى على خامينئي رئيس الجمهورية أنداك يعاقبه فيها على عدم تطبيقه إن لم يكن إيمانه الكامل - بنظرية الجعل الإلهي[2] .

إن هذا القول يحيل إلى تطور كبير في نظرية ولاية الفقيه في جمعها بين الشمولية والمطلق في الأحكام كما جمعها من جهة أخرى بين النيابة العامة وولاية الفقيه الجامع للشرائط كي تصبح الحكومة الإلهية المطلقة فتصبح بذلك - ولاية الفقيه - تشبه الحكم الإلهي المطلق الذي يجعل من الفقيه إنسانا مطلق الحرية من دون أن يكون في اتصال مباشر مع الله - الحكم المطلق - يعطي أحكامه وقراراته بشكل ذاتي فردي وعلى الأمة أن لا تناقشه في كل ذلك . ولكن كان الإصرار على هذا الفعل الممارساتي من قبل مؤسسة ولاية الفقيه جعل العقل الشيعي الاخباري والحداثي يعيدان طرح السؤال في مفهوم السلطة ومدى صلاحيات نائب الإمام ، لأن مؤسسة ولاية الفقيه وبعد أن واجهت شرعيتها الدينية من داخل المؤسسة الفقهية .

1- روجيه كايوا : الإنسان والمقدس ، تر سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص 39- 43 .
2- أحمد الكاتب ، مرجع سابق ، ص 423 .

اعتمدت على الشرعية الدنيوية لإطفاء طابع التوازن السوسيو - سياسي ليكن بعد نجاحها المبهر في **1989** وتعيين على خامنئي خلفا له ثم اسقاط المرجعية الدينية عن منصب قائد الثورة حسب التعديل الدستوري لسنة **1989**[1] وكان هذا تحت ضغط المؤسسة الأصولية التي كانت قد استلبت حقا في الاجتهاد - إلا في العبادات - وجد العقل الشيعي الفقهي نفسه أمام إعادة هيكلة المشروعة السياسي العقدي خاصة بعد موت الكاريزما والعرفان الميتولوجي بموت صاحبهما - الخميني - فأعاد طرح السؤال حول مفهوم السلطة وولاية الفقيه وصل صلاحياتها بعد أن وجد نفسه محاصرا بنيابة عامة عن الإمام المعصوم والنبي الإمامة كالتالي . هل الفقيه الجامع للشرائط يكون النائب العام للإمام ، وله نفس الصلاحيات للإمام ؟ وهل للأمة - الشيعة في تنصيبه أو بمجرد جملة للمواصفات نصيب تلقائيا فيكون التنصيب الإلهي ؟ وبذكر الأمة خاصة مع الواقع اليومي السياسي واستعمال .

المفاهيم السياسية المتداولة مثل الحرية و الديمقراطية ، هل الجمهورية الاسلامية أو ولاية الفقيه يحمل في طياته الديمقراطية أم الديمقراطية أن تتشيع للدخول تحت لواء الدولة العالمية دولة الإمام المعصوم ؟؟ .

بعد الكركي مباشرة برزت و بقوة مشروعية السلطة في عصر الغيبة بعد أن كان الإمام المعصوم هو الوارث الوحيد للنبي و بذالك –أي الغيبة- تبقى السلطة الدينية و الزمنية امتيازا خاصا للإمام الغائب و أخذت هذه الأفكار في مد و جزر حتى ظهور نظرية ولاية الفقيه الخمينية في قالبها الكامل و رغم أن الخميني كان المرجع الوحيد الذي عبر بنظريته الى ساحل التطبيق إلا أنه لم ينجح في الحصول على التأييد الكامل من مراجع التقليد في إضفاء عية الكاملة على نظرية ولاية الفقيه " فقد ترنحت هذه

1- محمد البارودي ، ولاية الفقيه ، أزمة الشرعية المزدوجة ، القوى الثالثة التاريخ ، 2010/01/24

المواقف المعارضة بين بين العلنية والصامتة[1] خاصة بعد انحلاله من الشرعية الجماهرية التي كانت قد رافقته حتى انتصار .

الثورة[2] ليضفي بذالك تصور سياسي جديد للدولة الدينية التي تقوم على مفهوم الحق الإلهي ،أي أن الحاكم المفوض من الله ولي للأمة حق الاختبار و إلا التدخل في الصلاحيات التي يملكها الفقيه الولي .

هذا ما أثار حفيظة بعض العلماء و مراجع التقليد و حتى بعض المفكرين الاسلاميين من رواد النقد و التجديد . خاصة في مجال السلطة الدينية التي وصفوها بالثيوقراطية الدخيلة على الفكر الاسلامي و التي ليس لها أصول في الثقافة الاسلامية كما سبقهم الى ذالك رواد العصر الحديث و المصلحين المسلمين أمثال محمد عبده و جمال الدين الأفغاني والكواكبي[3].

ان مشروع الجمهورية الاسلامية في الفكر الشيعي ،حمل حمل على عاتقه مهمة جبارة من حيث إعادة تأصيل ما لم يؤصل منذ قيام الدولة العباسية و بروز مفهوم الغيبة ،فخلق مجال لإعادة طرح السؤال الفقهي السياسي الاسلامي الشيعي من جديد حول مفهوم السلطة والحكومة الاسلامية و لكن في صيغتها الحديثة – أي بدون امام معصوم من آل محمد – إلا أن نائبه أي الفقه الجامع للشرائط – له ما كان للنبي أو الامام المعصومين من المولوية والحجية [*] .

نلاحظ في ظل هذه النظرية أن الولاية الالهية مع الفقه السياسي الشيعي قفزت كرونولوجيا الى ولاية الفقيه المطلقة متخطية الثرات الفكري التنويري الذي بلغه الفقه السياسي الشعبي في أوائل القرن العشرين و كان مداره مسائل الدولة الوطنية و الدستور

1- أية الله محمد كاظم شريعتمدارى (1905 – 1986) مرجع تشريعي ايراني تولى المرجعية سنة 1961 بعد اية الله البر وجردي كانت له أدوار كبيرة في ايران و العراق ومن أهم انجازاته السياسية انقاذ الخميني من الاعدام سنة 1963 م .

2- يذكر الأستاذ موسى الموسوى في مؤلفه الثورة البائسة أن اية الله شريعتمدارى ساهم في الثورة الإيرانية مساهمة عظيمة كاد أن يدفع ثمنها حياته و لكن عندما عارض الخميني في نظريته جعله تحت الاقامة الجبرية و منعه من التدريس بل حتى من لقاء أصدقائه و تلامذته و عندما هوجم من طرف أنصار الخميني منع من الخروج للإسعاف و دخول الإسعاف الطبي له حتى مات سنة 1986.

3- (أنظر الفصل الثاني من البحث) .

* - المولوية من مولى في قوله تعالى " الرسول أولى بالمؤمنين من أنفسهم " الأحزاب 06 والحجية من قول الخميني (سبق ذكره)

والتمثيل النيابي و ولاية الأمة على نفسها[1] و ذالك ما أضفى نوعا من الثيوقراطية أو السلطة الدينية العامة في أصل واقع سني و غربي يدعون الى الدولة المدنية و الديقراطية في حقل الحرية العامة . و منه جاء انتقاد الدكتور محمد عمارة لفكرة السلطة الدينية و أنكر وجودها الا في الفكر الشيعي رافضا أي علاقة بين الديني و التشريعي الا في دولة المدنية ابان العهد النبوي[2] فيعرفها – السلطة الدينية – بأنها " في كلمات بسيطة – أن يدعي الانسان لنفسه صفة الحديث باسم الله و حق الانفراد برأي السماء و تفسيره.

و هذا لربما يترجم صفة التماهي الموجودة في كلام الامام الخميني في قوله " الفقهاء هم حجة على الناس كما كان الرسول (ص) حجة عليهم "[3] أو في قوله " كان يبدو من حديثكم في صلاة الجمعة أنكم لا تؤمنون أن الحكومة تعني الولاية المخولة من قبل الله على النبي الأكرم (ص) ...." و هذا قمة الدينية أو الجعل في السلطة الا اذا كان القصد بالدينية الاسلامية فهذا أمر آخر خاصة ما يقوله الدكتور فهمي الهويدي باعتبار المسألة خلط بين المفاهيم [3] .

لم يكن توجيه النقد لنظرية الولاية في صيغتها المطلقة برانيا – أي خارج الفقه الشيعي فقط بل كان من داخل المؤسسة الفقهية و نجد ذالك واضحا بعد أ، أفقدت ولاية الفقه الشرعية الشعبية مشروعيتها و جعلتها أشبه بمكمل جمالي للشرعية الدينية الالهية . بمنقضى من يتخلف عن طاعتهم فغن الله يأخذه و يحاسبه على ذالك لتصبح بذالك ولاية الفقيه ليست مشروطة بموافقة الأمة . هذه الأخيرة التي لا دور لها سوى الطاعة و الولاء و المولوية .لهذا نجد محمد باقر الصدر و من منطق اثبات دور الأمة في مجال الولاية _ يؤكد على الشعب من خلال أطروحاته التي تشير فيها على خلافة الانسان و شهادة الانبياء و تأصيل مبدأ الشورى في ولاية الفقيه و ذالك بالربط الضروري بين الأرضى / الدنيوي و السماوي / المثالي .

1- عبد الاله بلغزيز ، الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط 2 2004 ص 15 2
2- محمد عمارة ،الدولة الاسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية ، دار الشروق القاهرة ط 1 1988 ص 14 .
3- الخميني مصدر سبق ذكره ص 109 . .
3 انظر فهمي الهويدي , الاسلام و الديمقراطية ,مركز الاهرام للترجمة و النشر , القاهرة ط 1 1993 التقديم
4-سورة البقرة , الاية 30.

و بأن الله شرف الانسان بالخلافة على الأرض فكان متميزا على كل المخلوقات حتى الملائكة و هذا التمييز استحق أن تسجد له – الملائكة – و يظهر ذالك في قوله تعالى " و إذ قال ربك إ ني جاعل في الأرض خليفة [4] "

و قوله تعالى " إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح[1] ". ان استخلاف الله للإنسان يشمل كا ما للمستخلف أى أنه يعني أ، المستخلف يستخلف عن كل ما للمستخلف من شيء على الأرض التي جعله خليفة عليها ومن كانت الخلافة في القرآن الكريم أساس للحكم .

من هذا الموقع أسس الصدر لدور الأمة داخل هذه المنظومة الكونية بإضفائه عليها دورا ربانيا مخترقا التغييرات الزمنية و المكانية ، فإن الأمة كانت مسئولة ولا تزال ، في عصر الشيء و الأمة أو في عصر الغيبة لا يمكن تغييرا ويحجب قرارها " لأن التأكيد على البيعة للأنبياء و الرسول الأعظم و أوصياؤه تأكيد من الرسول على شخصية الأمة و اشعارها بخلافتها العامة و بأنها بالبيعة تحدد مصيرها و أن الانسان حينما يبايع يساهم في البناء و يكون مسؤولا على الحفاظ عليه[2] " لهذا يستند الامام الصدر على مبدأ الشورى انطلاقا من فوله تعالى " و أمرهم شورى بينهم " و قوله تعالى " المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر[3] " ثم يستنتج أن النص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارستها أمورها عن طريق الشورى نا لم يرد نص خاص على خلاف ذالك و النص الثاني يتحدث عن الولاية ، و أن كل مؤمن ولي للآخرين ويريد بالولاية تولي أموره يقرينه بفريغ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عليه . و النص ظاهر في سريان الولاية بل كل المؤمنين و المؤمنات بصورة متساوية و ينبثق عن ذالك الأخذ بالشورى و ما يراه الاغلبية في ذلك .

1 سورة الاعراف , الاية 69

2- محمد باقر الصدر ،الاسلام يقود الحياة ، وزارة الارشاد الاسلامي ط $_2$ 1403 ه ص 162 .

3- سورة التوبة الآية 71 .

إن مفهوم الشورى في الأمة الكريمة أعلاه أو في قوله تعالى " و شاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله "[1] ليست مشاورة للنبي في حفظ عصمته و لكن اعداد للجماعة من أجل الخلافة و تأكيد عملي عليها [2] .

لذلك يؤسس الإمام الصدري نظرية الولاية في خطها العام على يد الفقيه الجامع للشرائط تماما كما أسست من قبل لكن من موقع الشورى الأمة فيكون الفقيه منتخب و يتم اختياره في إطار الشورى التي تتمثل في حق الأمة و لذلك تكون نظرية ولاية الفقيه متوسطة بالنيابة الفقيه الكفء و حق الأمة في اختيار الأصلح من منطلق استعمال الأمة حقها في الخلافة الممنوحة لها في الأرض. فالفقيه الجامع للشرائط لا يعني تلقائيا بحصوله على المؤهلات .

التي تجعله ولي للأمر فخط لشهادته لن يكون من موقعه . هذا سماوي أمثالي فهو من المنظور الصدري هو خط أرضي د/نيوي . لهذا من الضروري أن يلاحظ أن المرجع ليس شهيدا على الأمة فقط هو جزء منها أيضا و هو عادة أوعى أفراد الأمة و أكثرها عطاءا ونزاهة و على هذا الأساس وبوصفه جزءا من الأمة يحتل موقعا من الخلافة العامة [3] .

إن أصل الحمك لله أما لكم العرض فكان الإنسان الخليفة المتمثل في شخص أنبياء والأوصياء و لما كانت الغيبة صدمة مريدة للمنظومة الاجتماعية في الفكر الشيعي وجد المرجع نفسه يتحمل الامتداد الإمامي و النبوي في الخلافة و لكن من موقع " و أمرهم شورى بينهم [4] " .

ليس من منطلق " وإذا عزمت فتوكل على الله[5] " . لأن النبي و الإمام معينان من الله تعالى تعيينا شخصيا أما المرجع فهو معين تعيينا توعيا أي أن الإسلام حدد الشروط

1- سورة آل عمران الآية .59
2- محمد باقر الصدر مرجع سابق ، ص 162 .
3- محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص 172 .
4- سورة الشرى الآية 38 .
5- سورة آل عمران الأية 159 .

العامة للمراجع و ترك أمر التعيين و التأكيد من انطباق الشروط الأمة نفسها [1] . ليحرر الأمة من نظام الجور و الاستبداد و يمر بها عبر دهاليز الغيبة و الانتظار إلى شاطئ الفرج و التأسيس لكن في ظل هذا الأمر تمارس الأمة دورها الخلافة من دليل القرآن " والمؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر [2] . وما على المرجع إلا إشراف الرقابة و التدخل , في حالة خلل الإرجاع الأمور إلى ما يجب أن تكن عليه و هي خلافة الإنسان على خط الشهادة . وهذا يكون المرجع تبوأ منصب الرقابة على الخليفة - الذي هو الإنسان - في الأرض فيصحح الأمور ويرد الشبهات و يتدخل للفصل في المسائل التشريعية إذا لزم الأمر فيكون بذلك الحارس على هذه الشهادة الذي يمارسها الإنسان من خلال خلافته لله في الأرض . بهذا تسبغ المسألة بالديني السماوي . فيكون هو المتحكم بالأرضي / النبوي و يكن ليس بمفهوم السلطة الدينية المتفردة بالرأي الواحد المنطلق في توحده من المقدس [*] و لكن من موقع نفي المبدأ القائل بفصل الديني عن السياسي لأن الإسلام لم يشأ أن تمارس الأمة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة و يحدد لها معالم الطريق و لم يشأ أن يحصر الخطيين معا في الفرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقا أي معصوما [3] .

إن دور الأمة و من هذا المنطلق اتسع بشكل أصبحت تنتخب حتى " مرجع الشهيد " بعد أن كانت كل صلاحياتها في اختيار رئيس الجمهورية و أعضاء السلطة التشريعية ولما كان تعيين المرجع من " السماوي" تعيينا نوعيا بتجديد الشروط في إطارها العام . كانت للأمة حق الإختيار للفقيه لكل الطرق المشروعة إما بالطريقة العتيقة بأن يكون الفقيه ذائع الصيت له مكانته في المجتمع فيتعين تلقائيا برضى كل الأمة و الأطراف المهمة في المجتمع و إما عن طريق الإنتخاب داخل النخبة الدينية و

1- محمد باقر الصدر ، المرجع نفسه ، 146 .
2- سورة التوبة الأية 71 .
* - نقصد بالمقدس الخط السماوي الرباني المتمثل في العطاء الإلهي .
1 - محمد باقر الصدر , مرجع سابق , ص172 .

المرجعية فيكون انتخاب بالوسيط و هذا النوع يكفل حق الأمة في اختيار مرجعيتها الدينية داخل التعيين النوعي الإلهي[1] .

إن النظرية الصدرية في مزجها بين الشريعتين الدينية و الشعبية - الأمة - قد فتحت باب الإرقاء أمام الأمة في ممارسة حقها الوجودي في الخلافة و حقها الدستوري في اختيار ممثليها و مرجعيتها الدينية و الدنيوية و هذا قمة التكامل الوجودي في مفهوم الحكم الإسلامي بمعنى الثيوقراطية و نفس القطيعة العلمانية لأنه لا يمكن لأي حكومة أن تستمر بمعزل عن الناس و إرادتهم فللشعب الدور الأساسي و الحاسم في هذا المجال[2] و بذلك نجد أن ولاية الفقيه الصدرية جاءت تتوسط الشورى وولاية الفقيه . إذ أنها أعطت الحق للأمة في الحكم وللخلافة و للفقيه حق القابة و الشهادة الربانية من موقع ولاية لإمام المعصوم فيطرح مفهوم خلفة الإنسان - الأمة - من خلال منحها له عن طريق المقدس و شهادة الفقيه من موقعين مزدوجين , اختيار الأمة و نيابته عن الحجة فيلتقي خط الشهادة بخط الخلافة [3] هذا يشترط الصدر في المرجع العلم الكامل و أخذ رأي أغلبية الأمة في حالة تعدد المرجعيات و أن يكون مرشحا من قبل مجلس المرجعية (الحل و العقد) و إن كانت في تأسيسها شبهة سنية .

إن النظرية الصدرية و في أسسها الشرعية هاته ، تقف على مجموعة من الركائز والمبادئ لاكتمالها المنهجي فالولاية بالأصل لله تعالى و لكن في خطها العريض تكون النيابة العامة للمجتهد العادل الكفء عن الإمام وفقها لمقولة عمر بن حنظلة موازاتها مع هذا .

تكون للأمة الخلافة العامة على قاعدة الشورى الدستورية بانتخابها لمجلس يمثلها وينبثق عنها في الحياة السياسية اليومية [4] .

1- الحكم الصالح في إطار نظرية ولاية الفقيه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ,م.م عبد السلام شهيد عجمي مجلة كلية التربية , العدد 05 , حزيران 2011 .

2- محمد خاتمي , الإسلام و المعالم , مكتبة الشروق القاهرة ,ط1 , 1999 , ص78

3- انظر لمحة فقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية , عن مركز الصدرين للدراسات www.asadrin.com

4- محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص 16 .

بيد أن الإمام الصدر لم يكن إيمانه بمبدأ الشورى في بادئ الأمر إيمانا راسخا لأنها - الشورى - و من النظرة العامة دخيلة على الفكر الشيعي في مفاهيمه العامة كالعصمة والنص و آل البيت و السلالة الحسينية العلوية إلا أنه لم يستطع تقبل مفهوم الجعل الإلهي في المرجع الديني فحاول التوفيق بين الضدين خاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية سنة **1979** بإعطائه دورا للأمة في ممارسة حقها بالشورى تحت وصاة و شهادة المرجع المحدد تحديدا نوعيا لا شخصيا فحاول تأصيل ذلك في مؤلفه الإسلام يقود للحياة في فصل خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء .

وبناءا على رؤيته هذه يمكن القول أن الإمام صدر حاول احتضان مفاهيم كان لها كبير التأثير في الواقع الربي الإسلامي مثل الحرية , الديمقراطية لإعطائها تلك الصبغة الدينية الإسلامية و جعلها جزءا من كل فهي في نظره لمحط الخلافة و المسؤولية أمام الله تعالى . فالأمة هي صاحبة الحق أمام القانون و لكل منهم حق التعبير من خلا ممارسة هذا الحق عن آراءه و أفكاره و ممارسة العمل السياسي بكل مختلف أشكاله [1]. و لم يكن وحده الإمام الصدر من حاول إفراغ النظرية - ولاية الفقيه المطلقة - من محتواها الجعلي المطلق دون إرجاع الاصل فيها إلى الأمة بل واقفة على هذا و إن بشيء من التميز - المرجع اللبناني محمد مهدي شمس الدين (*) الذي رفض القول باعتبار ولاية الفقيه أصل من الأصول الدينية أي من المسائل الإعتقادية التي لا يصح الإسلام من دونها رابطا إياها بموضوع الدولة وأنظمة الحكم في قالب يمكن أن يوصف بالجديد .

أعطى الشيخ شمس الدين الاهتمام الكبير في بحوثه عن الغاية من الدولة - الحكومة - وعلاقتها بالأمة (*) حيث جعل الدولة ضرورة من ضروريات الأمة متأخرة عنها لأن الوجود الأسبق كان للأمة على الدولة - الحكومة - واستنتج من هذا أن لا سبيل على الأمة من الدولة بل لا قداسة لها فالأصل فيها الإرشاد وليس المولوية ووجودها - أي الدولة - نابع من وجود حفظ الأمة وصيانتها .

1- عبير سهام مهدي , فلسفة الديمقراطية و آلياتها في فكر الإمام محمد باقر الصدر FCDAS.com .

* - محمد مهدي شمس الدين , عالم و مفكر إسلامي لبناني (1936-2001) ,جمع بين العقلية الفقهية المجددة و العقلية السياسية المنبثقة عن الروح الإسلامية - كان رئيس المجلس الشيعي الإسلامي الأعلى .

*- يمكن أن يستنتج من قراءة مؤلفات شمس الدين أنه بأنوار المشروطة في تطويرها لمسألة الشورى في الفقه الشيعي – خاصة مع لوثرها النائيني الغروي .

" ففي الفكر والفقه الإسلاميين الدولة كلها غير مقدسة ولا يوجد فيها مقدس على الإطلاق المقابلة ليست بين المقدس وغير المقدس ، في الدولة وإنما بين الدولة والأمة أي بين المقدس وغير المقدس الفقه ، وفي الفكر الإسلامي [1] " . فالحكومة أو الدولة جاءت لتحفظ الأمة في أمنها وتسيير شؤونها وتحمي اجتماعها . وهذا يدفعنا إلى أن نعتبر أن الشيخ شمس الدين في رؤياه هذه ، يتفق مع فلاسفة العقد الاجتماعي - نسبيا - ليبين بعد هذا أن علاقة الدولة بالأمة علاقة الثابت والمتغير وإن صح التعبير القديم والحادث - كمثال حصري - وهذا يعني أنها جاءت لتنهظ بهذا الطلبات وضرورات الأمة في تعاقدها - وليس نعني القداسة عنها يعني عدم شرعيتها ، فالقداسة التي نعنيها قداسة دينية أي اقتصادية ، وليس بما هي ظاهرة سياسية وكونية شرعية كانت أم لا .

وفي المقابل هذا الرفض لولاية الفقيه المطلقة - أو الخمينية إن صح التعبير - أصل الشيخ شمس الدين لنظرية " ولاية الأمة على نفسها " رافضا ولاية أحد على أحد في غيبة المعصوم لأن " الولاية في الأصل لله وحده " وعدم ولاية أحد على أحد ، والقدر المتيق مما علم خروجه عن هذا الأصل الأولى هو ولاية التصرف العامة على المسلمين للنبي (ص) والإمام المعصوم (ع) دون من عداهما [2] ، وفي حالة غياب المعصوم وتعذر ظهوره تحال مسؤولية الحكومة إلى الأمة نفسها من منطق .

المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بحيث تقيم نظامها الإسلامي الخاص بها في اعتمادها على الشورى والديمقراطية إذ أنه في نظر الشيخ شمت الدين أن الدولة الإسلامية لا تقوم إلا على الشرعية الإلهية عن طريق تنصيب النبي أو الإمام فيكون التعيين مباشر وخاص بالمعصومين ومن منطق قول الاخباريين الأوائل " لا يقوم عندنا مقام الإمام إلا الإمام [3] " لهذا فإنه يستحيل قيام من ينوب عنه في العملية المطلقة " إذ أنه ومن منطق رأي الشيخ شمس الدين فإن الفقيه الجامع للشرائط لا يمكنه نيل مقام النيابة العامة لعدم تبوثها له إلا بعض الولايات

2– الأمة والدولة الإسلامية ، محمد مهدي شمس الدين ، نقلا هاني إدريس الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين .
2- محمد مهدي شمس الدين ، في الاجتماع السياسي ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1994 ، ص 264 .
3- أحمد الكاتب ، مرجع سابق ، ص 442 .

الخاصة المحدودة والمحددة له في بعض الموارد [1] ، لهذا فقيام ـ الدولة ـ تكون من موقع شرعية القيام بالأحكام المتغيرة والمربوطة بالزمان والمكان المتغيرين بتغيير المصلحة الاجتماعية .

وليس من جهة الأحكام الإلهية الثابتة في تعيين الشخص للفرض المسؤول عن الأمة وليس للفقهاء نيابة عن المعصوم ، في هذه الدائرة السياسية لأنها ناشئة من إدارة الأمة وعليه فالشورى ملزمة كما هي ملزمة للحاكم وواجبة عليهما خاصة مه انتقاء العصمة " فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى[2] " لهذا يجب أن يكون شكل الدولة الإسلامية قائم على مبدأ الشورى الإسلامي الذي يحث على الرجوع إلى الرأي العام في جميع الأمور السياسية والاجتماعية حيث لا شيء يعلو على القانون الشرعي ، في شكله الثابت أو السياسي المتغير المصادق عليهما دستوريا والذي بموجبه تنحصر مهمة الفقهاء في الافتاء والقضاء بين الأفراد نفسهم أو بينهم والمؤسسات العامة والخاصة إضافة إلى الدعوة والإصلاح وبهذا الموجب يرى الشيخ شمس الدين أن الفقيه لا يملك أي امتياز سياسي بسبب تفقهه في الدين ، لأن الامة تستطيع تدبير أمورها العامة والسياسية والاجتماعية على أساس المصالح في الظروف الزمانية والمكانية المختلفة لأن إدارة المجتمع والسياسة أمر عقلاني ولابد من الاستفادة من التجارب الإنسانية ، بشرط عدم تعارضها مع الشريعة [3] .

ويتشارك الشيخ شمس الدين في رؤياه هذه مع عدة علماء سنة ، في تأكيده على ضرورة الشورى بل يذهب بعضهم إلى اعتبارها ـ الشورى ـ عبادة قبل كل شيء وأمر إلهي [4] وهذا يخيل إلى أنها من الأصول خلافا لما ذهب لولاية الفقيه إلى مرتبة الأصول واعتبارها ـ الحكومة ـ حكومة المعصوم لينفذ ادعاءه هذا من كونه اعتبار سياسي لا دخل للاعتبار الدين فيه في حين يعتبر أن الشورى أمر إلهي يجب أن تقوم الدولة عليه

1- في الاجتماع السياسي ، ص 265 .
2- في الاجتماع السياسي ، مصدر سابق ، ص 108 .
3- هيثم مزاحم ، محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها ، جريدة الحياة ، 2011/09/03 .
4- محمود بلحاج ,جدلية العلم والدين في الخطاب الإسلامي , الحوار المتمدن-العدد: 3! 3 - "$#" % "$ % &$ -)":'$ .http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=336938

في عصر الغيبة [1] لذلك يرفض القول بولاية الفقيه المطلقة لكونها توول على أزمة في الحكم والطاعة.

أما جهة الحكم ولاعتبار ولاية الفقيه ليس لها حدود فإن عالميتها لن يقبل بها سائر المسلمين غير الشيعة كما ذهب أسلافهم من أشاعره ومعتزلة وبهذا ستكون إما الدولة - الحكومة - مغتصبة جائرة وإما الأمة رافضة - خارجة عن القانون - هذا من جهة ، أما من الجهة الأخرى فيترتب عليهما كذلك أزمة الطاعة خارج النطاق الجيوساسي المفعول به إذ أن المسلمون خارج الرقعة الحكومية لولاية الفقيه وإن كانوا شيعة ليسو مطالبين بالولاء والطاعة لهذه الحكومة فهم وباجتماعهم يعتبرون أمة واحدة داخل أوطانهم خاصة وأن صفة العصدمة منفية عنها خلافا لدولة الإمام المعصوم التي تستوجب الطاعة العالمية والمطلقة [2].

وبهذا فإن مصطلح تصدير الثورة كما قاله الدكتور موسى الموسوي لن يأتي له لأن صفة العصمة منفية عن هذه الولاية [3] بل يذهب المرجع الشيعي اللبناني محمد حسين فصل الله أكثر من ذلك ويتعمق داخل المنظومة الجيوسياسية التي تعتقد بالولاية للفقيه بين الطاعة العامة للدولة الإسلامية واجبة لكن على هذه الأخيرة أن تحمل في داخلها فكرة رفض العصمة واحتواء الرأي الآخر المخالف من المجتهد أو المثقف وهي من الرأي العام للأمة بل يجب أن تبحث عن الاعتراض لتناقشه من موقع الشورى حتى لا ينقلب إلى الشعب .فيربك الواقع العام للدولة [4] ، لأن الحكم في الإسلام ينطلق من الموضوعي حيث تتحرك فيه الذات الحاكمة من موقع الشرعية الدينية لا القرار الفردي الذاتي [5] .

ومن خلال الاشكالات الواردة والمناقشات المتقدمة يظهر لنا أن الحكومة الإسلامية حين انتصرت عام 1979 كانت مطروحة كبديل لاستبداد الشاه ، وجود

1- محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1991 ، ص 417 .
2- محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة ، مرجع سابق ، ص 417 .
3- موسى الموسوى الثورة البائسة ، ط 2007 ، طبعة الكترونية ، ص 29- 30 .
4- محمد حسين فضل الله – الفقيه والأمة ، دار الملاك ، بيروت ، ط1 ، 2000 ، ص 85- 90 .
5- حوارات مع حسين فضل الله ، خطاب الإسلاميين والمستقبل ، غسان بن حدو ، دار الملاك ، بيروت ، ط3 ، 2001 ، ص 34 و99 .

حكومته وعدم شرعيتها ، فتبناها الشعب الإيراني من جهتين الأولى من منطق البديل المنشود لذلك الوضع الاجتماعي البائس وثانيها لحملها مقومات ومفاهيم الدين الحنيف - الشيعي - لذلك لم تكن كيفية الحكم مطروحة خاصة مفهوم الديمقراطية أو انتخاب الولي الفقيه أو دور الأمة ، لأن الموروث الشيعي الذي كان - وما زال - يغطي على الحياة السياسية ، يتمثل في حكومة يترأسها الإمام المعصوم ، لكن حين برزت نظرية ولاية الفقيه انقسم الرأي إلى جهتين فبعضهم قال بنيابة الفقيه الجامع للشرائط نيابة عامة عن المعصوم . وله ما كان للإمام . والرأي الآخر مال بترك الحكم للسياسين ومنح الفقهاء دورا رقابيا [1] ، لكن هذا الانتصار طرح مشكل هام جدا سيكون له كبير الأثر في الحياة الفقهية والسياسية وحتى الثقافية لأن الوريث الوحيد للفقه الإخباري الأصولي لم يشأ أن يرثه أحد من بعده فأطفى على نفسه شبه الخلود - حتى الظهور - لذلك أصل لما يسمى بنهاية التاريخ الشيعي ، بعد أن كان هذا الفقه خارج التاريخ فيما سبق خروجه عن زمان.

إن هذا الزخم الأيديولوجي جعل مهمة التجديد صعبة – وكما ذكرنا في المبحث السابق أن نسبة كبيرة من نجاح الثورة تعود للشرعية الشعبية للنظرية الخمينية – هذا فقد كان التجديد في الفكر الوريث شبه مستحيل لاحتضان هذه الشرعية – الشعبية – للنظرية بعد أن كان عملي هذه الأخيرة هو إعادة لتأويل النص التاريخي وتعبئة الجماهير بمفاهيم عرفانية تاريخية كالمظلومية والانتظار وكرملاء فكانت خير دليل على قول المفكر الإيراني على شرعتي " تمخظ التاريخ فولد نفسه " كذلك أن صاحب هذا التنظير يملك من الكاريزما ما يجعله محاط بنوع من القديسية تجعل الآخر يحيل عقله الإركيولوجي على الاستقالة الابستيمية .

لكن بعد رحيل قائد التجديد في النص الأصول ، انشق من بين الجمود الهر منطقي تيار حمل على عاتقه تجديد التجديد وأخذ في محاولة جديدة للتمرد على النص الخميني وذلك بإعادة طرح تساؤلات من شأنها إعادة الحياة للفكر الشيعي الذي – في

1- توفيق السيف الديمقراطية في بلد مسلم النص، الكامل للكتاب في مدونة توفيق السيف talsaif-blogsport.com/2011/10

نظر هذا التيار – لم تكن لنتائج الثورة الإسلامية تلك الطوبوية التي كان يتمانها [1] ، يبدوا من هذا أن أصحاب هذا التيار – تجديد التجديد – وفي الوهلة الأولى ظنو أن النظرية الخمينية جاءت لتجيب عن تساؤلات لم تستطع المشروطة إيضاحها لتحاول المزج بينها وبين المفاهيم الدينية الإخبارية خاصة في ظل الدور الذي لعبته الفئة الشعبية ما أدى إلى التساؤل هل لهذا الزخم والحضور الجماهيري دور في اللعبة السياسية بعد نجاح الثورة ؟ أم أن الشرعية الدينية كافية لبناء دولة إسلامية في جو محاط بمفاهيم غربية تثير لعاب الفكري للمعارضة الخمنية ؟ بعد هذا لماذا كان لمفهوم التعبئة كل ذلك الحضور الأيديولوجي هل كان لإضفاء الطابع الجمالي الفلسفي على الثورة أم أنه دليل على أن الشعب هو صانع السلطة ومصدر كلي لها .

1- فؤاد إبراهيم – نقد الذات الشيعية جدلية السياسية والعقيدية ، شؤون سعودية soudiaffairs.net .

خـــاتمة

أن الطرح السابق لا يمكنه إلا ان يقودنا الى نتيجة مفادها ان مسالة الاستبداد مسالة متجذرة في الفكر الإنساني و الفكر العربي الاسلامي بشكل اخص لما حصرنا بحثنا به ، فلا يمكن بأي حال من الاحوال اجتناب الحديث عنه ذلك انه يرتبط بضرورة من الضروريات التي تشكل الحياة البشرية نعني السلطة ـ الدولة ـ .

فالإنسان إنما هو حيوان سياسي اجتماعي كما وجده اغلب الدارسين والمفكرين ولا يمكنه إلا ان يسعى نحو نوع من التنظيم لشؤونه و امل بالعيش في أمان و استقرار ، هذا و ان اختلفت النظريات حول نشأتها اي ـ السلطة الدولة ـ سواء بالاتفاق المجمع عليه او بسيطرة الاقوى على الضعيف أو غيرهما إلا أن النتيجة تبقى واحدة إلا وهي التطلع الى تحقيق الامان والمحافظة على النفس البشرية بعيدا عن الحرب و النزاع .

ولذا وجب أن تكون الدولة فعلا انسانيا بامتياز فالإنسان مدني اجتماعي بطبعه وهذه المدنية و الاجتماعية هي الدافع الاول و الاساس لقيام الدولة اذ لا يمكنه ان يعيش حياته المدنية الطبيعية إلا متى ما نظم شؤونه وحقق مصالحه و لذا لا يمكن الاستيلاء على ما يسعى من اجل تحقيقه ، ولطالما ذهب الفلاسفة و المفكرين الى اعتبار ان كل السلطة لا تبتغي تحقيق الوحدة المعنوية و الاخلاقية للمدينة و للوطن ،و لا تعمل في ان واحد على خلق نوع من التناغم والانسجام فيما بينها وبين رعاياها المواطنين ، هي بالدرجة الأولى سلطة طاغوتية مستبدة و لا شرعية لها .

من هذا المنطلق يتبين بوضوح كيف تكون السلطة مهدا للاستبداد وذلك ان الانسان

بمجرد اعتلائه لها وبموجب انانيته سرعان ما ينقلب على اقرانه ليغدوا متطرفا برأيه ، معتزا بنفسه أنانيا بالبحث عن المنفعة الخاصة لا العامة ، وهنا يبدو بوضوح كيف يصبح الاستبداد نوعا من اغتصاب الحق و الرغبة العامة و يظهر بمثابة الظلام مقابل النور ، ودوما ما يرتبط الحديث عنه بمسالة اخرى هي مسالة الصلاح السياسي ، و التي تعتبر بحق مسالة أزلية ، لا ينفك الفكر البحث عن علاقة الحكام بالمحكومين وعن توعية الروابط التي تتحكم في علاقة الراعي برعيته و البحث بصفة عامة في مشكاة التنظيم السياسي .

و بالعودة للحديث عن الواقع العربي الاسلامي بالتحديد و هو مجال بحثنا نجد ان مشكلة الاستبداد مسالة لا زال الفكر العربي يترنح بين جنبيها و قد اوعز الباحثون التخلف و التأخر عن الركب العالمي اليها بالخصوص .

فغياب الوعي السياسي ، وتغييب المواطن عن المسالة السياسية التي هي حقه بامتياز جعله بالضرورة يعيش في غيبوبة فكرية ثقافية توصف بالجهل الحاد و الذي اوداه الى المستوى الغريزي منه فلم بعد بهتم إلا بأكله وشربه و ان توفر له في احيان متنوعة .

لهذا يمكن أن نجد القرن التاسع عشر بمثابة قرن الاصلاح لما شهد من دعوات ثائرة على الاستبداد و تطور نوعي في فهمه بالمقابل ، فلم يعد يظهر في ذلك الشكل القديم اي حاكم ظالم في وجه رعيته المظلومة ، بل إنما هو اليوم يتمظهر في أشكال و صور متنوعة و متعددة فهو اجتماعي و سياسي و اخلاقي و ديني فكري وهذا هو الاصعب ..

ذلك أن عنصر الدين يعتبر بمثابة السند الاول للاستبداد و لا نعني الدين ها هنا بما هو

ايمان و اعتقاد و انما الدين كعنوان و تأويل او قراءة تستعمل غالبا لمساندة و اضفاء الشرعية على النظم الاستبدادية و توطيدها .

وكما هو معلوم الدين يعتبر احد الدوافع العميقة التي تسطو على قلب الانسان بحيث تأسره و تحرك حياته ككل في مختلف جوانبها وبشكل عام ، المقدس عموما هو مصدر سؤدد و حظوة و لا ريب ان كل من يصبو نحو النجاح و يتطلع للسيطرة المطلقة لا بد و ان يلتمس مؤازرته .

فالعلاقة قوية جدا بين كل من السلطة و المقدس لان كل منهما يسيطر بكيفية ما على الشخص و يتطلع الى دعم المجتمع من خلال الانبهار و الطاعة وفي هذه اللحظة يتأسس الاستبداد الجمعي حيث ان الكل يخضع بإرادته للاستبداد ولا شعوريا يزكون استبداده .

إذن هذا الأخير الاستبداد و الذي يتمركز على عنصر الطاعة و الذي بدوره عنصر في غاية الاهمية داخل الثقافة العربية الاسلامية حيث ان المتبع للسياق التاريخي ، لا يمكن له بأي حال من الاحوال إلا ان يلتمس تأثيره البالغ ، ففي مواضع عديدة ومن خلال احداث تاريخية كثيرا ما يركز الخليفة او الامير في خطاباته على واجبه الطاعة على الرغبة ، و اعتبارها الشرط الاول نحو كل تطور و تقدم خصوصا و ان الانظمة الحاكمة انذاك دائما ما رسخت فكرة الفتوحات نشر الاسلام و الدعوة اليه الذي يعتبر ارثا محمديا و لا يمكن الحفاظ على الارث إلا متى ما كانت الرغبة مطيعة للراعي و ما يؤكد هذا هو ان الاهداف المسيطرة غالبا ما تؤثر بالضرورة في تطور الأفراد في سلوكاتهم تجاه السلطة الحاكمة ، إضافة إلى هذا نعلم ان الدولة العربية الاسلامية انما هي مبنية بالأساس على اساس

اجتماعي معين يشد بالدرجة الاولى الى النظام القبلي العشائري و الذي هو بالضرورة يقوم على الطاعة .

أما العنصر الأخر الذي صنع الاستبداد و يرتبط اساسا بالطاعة هو ثقافة الرمز او التقديس الذي يحظى به شخص دون غيره حيث انها ثقافة او فكرة تحرك اللاشعور العربي الاسلامي وانه من غير الممكن بتاتا نعني الشخص العربي المسلم لا ينفك البتة ان ينطلق في حركته الاجتماعية و الفكرية كذا السياسية إلا من خلال العودة الى هذا الرمز و الذي يعود اليه في كل شيء فهو لم يتعود على مفهوم التنظيم او الهيئة السياسية المتنوعة الاطياف الحاكمة معا و بالتالي كانت الدولة دائما مجسدة في شخص معين يضفي على نفسه صبغة التقديس . و بطبيعة الحال لا يمكن بأي حال إلا ان يكون هذا النوع معرضا لآفات الحياة البشرية وأهمها القهر و الاستبداد .

ومما سبق طرحه نجد ان الخلافة او الدولة الاموية و العباسية و ارث الدولة السلطانية بالعموم انما هو نظام قائم على اساس الوازع الديني حيث يستقر في ذهن الفرد ان التوقيف في الحكم انما هو الالهي و لا يتم إلا بتطبيق تعاليمه ، وكما هو معلوم ان الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على العصبية او غيرها من العناصر ، ومن هنا كانت كل دولة قامت في التاريخ الاسلامي إلا وقد حاول الحفاظ على بعض من تطبيق الشريعة و الدعوة لها حرصا على بقائها فهي ـ اي الشريعة ـ ضامنة للنظام و الامن و كم الافواه ، وكان لا بد لأي سلطة إلا وان تدعي حفظها للإسلام و اساسها الشرعي و هو ما تحاول نشره وكل سلطة خارجة منها انما هي بالضرورة خارجة عن الاسلام نفسه .

من هذا المنطلق انطلق للإصلاح ومع جمال الدين الافغاني و غيره حاول المفكرون أن يملؤو هذا الفراغ الحاصل داخل المجتمعات الإسلامية و الذي بات يرجع دوما إلى مفاهيم دينية أصبحت مع الزمن مفاهيم ثابثة ترتكز عليها كل فئة لتبرير موقفها من مواقع مختلفة طبعا ، ولم يكن لهم بطبيعة الحال إلا أن يعودوا و يخوضوا في التراث لا لأنه يشكل هويتنا فقط بل لأننا لا نزال نترنح بين طيات

ولما نودي بالإصلاح كان هو بالدرجة الاولى القضاء على اسباب الانحطاط و في مقدمتها الاستبداد الذي هو سبب الاستئثار بالخيرات و قمع الحقوق وهو ان اختلفت تجليات المطالبة بالإصلاح سواء الدعوة الى الحفاظ على الخلافة مع الاصلاح او تأسيس دولة من التنظيمات إلا ان الهدف دائما يصب في خانة محاربة الجهل و الفكر الديني الخاطئ لا الدين نفسه ذلك ان الدين نفسه لا يوافق على قيام حكم يختزل دور الشعب و يقمع حريته ، فالنصوص الدينية تؤكد دوما على ضرورة قيام العدل و تحقيق حرية الانسان و لا علاقة له البتة بالدكتاتورية او البيروقراطية ومن هنا لا يمكن تعميم الحكم برفض الدين بل انما وجب رفض التراث

المسؤولية الناجمة عن تطورات و افكارها القبلية حيث تتدخل الرغبات الدفينة في ترجمة النص و شرحه و هذا ما شكل اعظم المشاكل التي تعاني منها الفكر العربي الاسلامي اليوم و بالرغم من المجهودات الكثيرة لا يزال البعض يترجم النص القراني او النص الحديث و ينطقه وفقا لفهم مسبق يحاول نشره او جاعلا منه يصب في معنى هو فاهمه و قد جاء في الاوراق السابقة وقائع كثيرة من هذا القبيل .

خـــاتمة

لهذا لا يمكن للإصلاح ان يرتبط بفرد واحد انما هو بشبكة واسعة تنطلق اساسا من وعي فكري اصيل يصل الداء و المشكل و من هنا كان مقولة المستبد العادل او المستبد المستتر على خلفية انه من الاولى ان يكون هناك حاكم واحد يكون نفسه لنشر الفكر و المعرفة و يحاول ان يقضي على منابت الجهل داخل المجتمع اولا ثم ان صلح المجتمع امكن ان يخوض في السياسة و يختار حاكما له لا العكس فالرغبة الجاهلة و التي لا فكر لها لا يمكنها بأي حال كانت ان تصيب في اتخاذ القرارات او تتخذ الاختبار الصحيح و هي اصلا لا تعني معنى الاختبار او الانتخاب لا لأنها لم تجربه البث و لم يتأسس عليه فهمها .

ومن هنا نجد ان ضرورة تبديد الاستبداد لا بد ان تقوم على نحو من اكتساب اسباب التطور و النهضة يكون اساسها الخروج من ترديد المواقف الفقهية و احداث فاصل نوعي بين كل من المجالين الدنيوي و المقدس او بين الزمني و الروحي لا على اساس انكار جانب ديني و سلطته الرمزية بل على اساس محاربة استغلاله و كسر هذا التضخم الاديولوجي المكرس لفكرة السلطة الدينية لدى الجماهير والتي تقضي بتاليه السلطة و تكريس العبودية للسلطان فتكون احوج ما تكون الى انتاج خطاب سياسي يتعلق بالمسالة السياسية بامتياز و فقط مع الانصراف على نحو منظم و منضج لنقد الاستبداد و الكشف عن نظامه او عن نمط الياته ضمن كتابات سياسية فكرية تناقش الموضوع بطريقة علمية فلسفية حديثة .

لكن هذه المقالة لا تذهب الى حد انكار المحاولات السابقة و التي تصدت للاستبداد فلا يكاد المصلحين الحديثين إلا ان اقاموا على التراث حول العدل و مقاومة الجور ، لكن

خـــاتمة

بالمقابل أن الطرح القديم للفكرة لا بد ان يتغير مع الزمن ذلك ان عوائق الاصلاح اصلا تختلف من فترة لأخرى و هذا يعود للأسباب الكامنة و راء كل من المرحلتين اضافة الى تطور نوعي في فهم الاستبداد فهناك قدرة نوعية للبحث عن المشاكل الجوهرية التي تعصف بالمجتمع العربي الاسلامي ككل وكما هو معلوم هناك هيمنة للعرضيات على الأحداث الهامة في الواقع الفكري الثقافي الإسلامي ، بالإضافة إلى أن الفرد العربي دوما ما يندفع نحو الدفاع عن مجموعة من الاراء عوضا عن الانتاج الافكار و هذا ما بغض النظر عن صوابها او خطاها .

ومن هنا كان التركيز على اضافة الفرد ودعوته لإعادة تكوين العقل العربي و تشكيل بنية من جديد قائمة على النقد و مراجعة كل واحد نحو سواء موروث ماضوي آو مكتسب غربي حديث .

قائمة المصادر و المراجع

المصـــادر

1. ابن عبد ربه الاندلسي ,العقد الفريد ، ،طبعة الكترونية.
2. ابو جعفر محمد بن جرير الطبري , تاريخ الطبري تاريخ الامم و الملوك , , دار الكتب العلمية بيروت ط1 1407 05ج
3. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، 05ج , ج4 ، دار المعارف بمصر ، ط 1970
4. احمد أمين زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، دار الكتاب العربي, بيروت بدون طبعة بدون سنة
5. أرسطو ، السياسات ترجمة الأب أوغسطين بربارة البوليسي ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية ، بيروت 1957 بدون طبعة
6. أفلاطون المحاورات المجلد الاول الجمهورية تر شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت بدون طبعة 1994.
7. الامام الخميني , الحكومة الاسلامية ,مؤسسة نشر و تنظيم ثرات الامام الخميني طهران ,ط 6 2004
8. الإمام الخميني ، كشف الأسرار ، بدون دار نشر ، بدون طبعة .
9. توماس هوبز , اللفياثان , الاصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة , تر حبيب حرب , بشرى صعب , مراجعة و تقديم رضوان السيد , هيئة أبو ضبي للثقافة و التراث , كلمة ط1 2011 .
10. جان جاك روسو ، العقد الجماعي أو مبادئ الحقوق السياسية , تر عادل زعيتر,مؤسسة الابحاث العربية ,ط2 1995

11. جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي مكتبة الشروق الدولية القاهرة 2002
12. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام , محمد حسن النجفي , دار احياء التراث العربي بيروت , ط 7 1981 , ج 21
13. جون لوك , في الحكم المدني ، تر . ماجد فخري ، اللجنة الدولية للترجمة الروائع ، بيروت - لبنان ، بدون طبعة ، سنة 1959
14. الحافظ ابن كثير ، البداية والنهاية ، ط دار المعارف 1981 ، ج 08
15. خير الدين التونسي.أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية 1284 ،ط1 /مخطوط عن مشروع المعرفة العلمي.
16. رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات و البنين، تقديم منى أحمد أبوزيد، دار الكتاب المصري مكتبة الإسكندرية ط 2011
17. رفاعة رافع الطهطاوي،تلخيص الإبريز في تلخيص باريز،كلمات عربية للترجمة و النشر،القاهرة بدون طبعة
18. الشهرستاني, الملل والنحل، دار المعرفة بيروت ، الطبعة 1993 ، ، ج02
19. عبد الرحمان الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، دار النفائس ، بيروت ، ط03 2006
20. المحقق الكركي , رسائل الكركي ,مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي – قم , ط 1 1409 ه
21. المحقق النراقي , عوائد الايام , مركز النشر التابع لمركز النشر الاسلامي ردمك , ط 1 سنة الطبع 1417 ه
22. محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي القاهرة ، بدون طبعة
23. محمد باقر الصدر ، الإسلام يقود الحياة ، وزارة الإرشاد الإسلامي ، طهران ط 2 ، 1403 هـ

24. محمد حسين النائيني, تنبيه الامة و تنزيه الملة , كتاب مرفق بملف وورد
http://bahrainonline.org/showthread.php?t=114417
25. محمد عبده ,الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده دراسة وتحقيق محمد عمارة.
5ج ,ج3 الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات.
26. مونتسكيو ، روح الشرائع ، 2ج، ج1 تر عادل زعيتر كلمات عربية للترجمة والنشر ، القاهرة ، بدون طبعة.

المراجــع

1. احمد الكاتب , التشيع السياسي والتشيع الديني , بدون طبعة بدون دار نشر
2. احمد الكاتب ,تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه , دار الجديد بيروت ,ط 1 1998
3. إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية دراسة فلسفية حول الاستبداد السياسي ، دار عالم المعرفة ،الكويت ،ط1 1994
4. برتران بادي ، الدولتان ، الدولة و المجتمع في الغرب و في دار الاسلام ، ترجمة نخلة فريفر ـ المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط1 1996
5. برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط4 2007
6. توفيق السيف ,ضد الاستبداد المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء ط 1 1999
7. توفيق السيف الديمقراطية في بلد مسلم النص، الكامل للكتاب في مدونة توفيق السيف talsaif-blogsport.com/2011/10 --
8. توفيق المدني , امل و حزب الله في حلبة المواجهات المحلية و الاقليمية , دار الاهالي دمشق 1999
9. جذور الاستبداد قراءة في أدب قديم للدكتور عبد الغفار مكاوي ،عالم المعرفة ،ديسمبر 1994 الكويت ، بدون طبعة .

10. حميد الأنصاري ، حديث الانطلاق ، نظرة إلى الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني الراحل قدس سره ، مؤسسة تنظيم ونشر ثرات الإمام الخميني ، ط 8 ، 2004

11. خلدون حسن النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط2 1996

12. دولة خضر خنافر ، في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية ، دار المنتخب العربي بيروت ،ط1 1995

13. روجيه كايوا , الانسان و المقدس , تر سميرة ريشا ,المنظمة العربية للترجمة ,بيروت ط1 2010

14. رياض نجيب الريس , مصاحف و سيوف :ايران من الشاهنشاهية الى الخاتمية , رياض الريس للكتب و النشر , بيروت ,ط 1 2000

15. زكي ميلاد من التراث إلى الاجتهاد ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط1 2004

16. سعيد أيوب ، معالم الفتن ,02ج ، ح02 ، دار الكرام بيروت ،ط 2 ، 1994

17. صالح زهر الدين ,الحركات و الأحزاب الإسلامية و فهم الآخر، دار الساقي بيروت ط1 2012

18. عبد الإله بلقزير،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط2 2004

19. عبد الله العروي ,مفهوم الحرية., المركز الثقافي العربي بيروت ط 5 .1993

20. عبد الله العروى ، مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ،ط2، 1997

21. عبد الهادي الفضلي في كتاب الإمام المهدي حقيقة وجوده ، معالم دولته وكيفية انتظاره

22. على أو مليل ,الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية. دار التنوير بيروت ط1 1985
23. على شريعتي, التشيع العلوي والتشيع الصفوى, تر حيدر مجيد , تقديم إبراهيم دسوقي شتا , دار الامير للثقافة و العلوم بيروت , ط 2 2008
24. علي شلش ، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه ، دار الشروق ،القاهرة ،ط1 ، 1987
25. غسان بن جدو ، خطاب الإسلاميين والمستقبل ، ، دار الملاك ، بيروت ، ط3 ، 2001.
26. فهمي الهويدي , ايران من الداخل , مركز الاهرا م للترجمة و النشر القاهرة ط 4 1991
27. فهمي الهويدي ،الديمقراطية و الاسلام ، مركز الأهرام للترجمة و النشر القاهرة ط 1 1993
28. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ،دار الشروق ،عمان ،ط3 1988
29. لمحة فقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية , عن مركز الصدرين للدراسات www.asadrin.com
30. محمد جواد مغنية، الإسلام والعقل، دار الجواد بيروت لبنان، بدون طبعة، 1997
31. محمد حسين فضل الله – الفقيه والأمة ، دار الملاك ، بيروت ، ط1 ، 2000
32. محمد خاتمي , الإسلام و المعالم , مكتبة الشروق القاهرة ,ط1 , 1999
33. محمد عابد الجابري ، الضروري في السياسة ,مختصر كتاب السياسية لأفلاطون ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط1 1998
34. محمد عابد الجابري ،العقل السياسي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، الطبعة الرابعة ، 2000

35. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2001
36. محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، دار الشروق القاهرة ، ط 1997
37. محمد عمارة ،الدولة الاسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية ، دار الشروق القاهرة ط 1 1988
38. محمد مهدي شمس الدين ، في الاجتماع السياسي ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1994
39. محمد مهدي شمس الدين ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1991
40. مرتضى مطهري،الحركات الإسلامية في القرن الأخير ،طبعة الكترونية ،ص www.bahroimonlinr.org22
41. مصطفى فوزي بن عبد اللطيف غزال , دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام ، دار الطليعة ،الرياض ، ط1 1983
42. موسى الموسوى الثورة البائسة ، ط 2007 ، طبعة الكترونية .
http://www.waqfeya.com/book.php?bid=7017

المذكـرات

1. فاخر جاسم تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثناعشرية في عصر الغيبة ,اطروحة دكتوراه في العلوم السياسية الى كلية القانون و السياسة , الاكاديمية العربية المفتوحة في الدانمرك سنة 2008.

2. لور مروان شدراوي ، رسالة ماجستير ، ولاية الفقيه جذورها الفقهية وغير الفقهية ، الجامعة الأمريكية في بيروت ، سنة 2005.

موسوعـات و معاجـم

1. إبن منظور ، محمد بن مكرم الإفريقي ، لسان العرب ، 06 مج ، مج 04 ص 2766 بدون طبعة وبدون دار

2. أندري لالاند ، موسوعة أندري لالاند ، منشورات عويدات ،بيروت ، ط2 ، 2002 ر . بورون وف . بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،تر. سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية الطبعة الاولى ،1986
3. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة ،07 مج ، دار الهدي ،المؤسسة العربية لدراسات والنشر ،بيروت ،بدون طبعة
4. Huisman- s. le straste – lexique dela philosophie. Editions nathon paris 2002
5. Michel blay Grand dicturmaire de la philosophie , edition C N R S paris

المقــالات

1. إبراهيم عبد الباقي ، الفقه السياسي عند الامام محمد عبده ،مجلة إسلامية المعرفى،ال سلمان هادي ال طعمة النجف وحركة المشروطة
2. http:www.haydarya.com/maktaba_moktasah/21/book_35/01.htm
3. إبراهيم فؤاد ، الدولة المؤجلة في عصر الغيبة ، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر 2012/06/15
4. أحمد محمد سالم-الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي،مجلة التفاهم Altasamoh.net / article.asp ! id=215
5. آمال زرنيز, مفهوم الشورى في الفكر الإسلامي الحديث مقارنة بين عبد الرحمان الكواكبي ومحمد حسين النائيني. http://asharqalarabi.org.uk/markaz/m_abhath-24-05-10-2.htm
6. حسن بن فرحان المالكي، أدب الأمويين بين مذهب الجبر وقداسة الخليفة، منتدى الأبحاث الشرعية www.tajdeed.org.uk

7. الخليفي هلال أحمد ، جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة www.aljazerra.net
8. خليل سامي أيوب، إشكالية العلاقة بين الاستبداد السياسي والتخلف العلمي، الحوار المتمدن، العدد02-12-2011 مواضيع وأبحاث سياسية
9. رضوان السيد ، الفكر السياسي الاسلامي من السياسة الشرعية الى الاحكام السلطانية ، مجلة التسامح ، سلطنة عمان ، العدد الرابع ، خريف (1424 / 2004)
10. رفعت رستم الضيقة ، ولاية الفقيه أزمة الشرعية المزدوجة بتاريخ 2010/01/26 www.ahl-alquran.com
11. سيف بن مسعود المحروقي ، النظرة الاسلامية للاستبداد ....مقاربة نقدية لمقولة المستبد العادل في الفكر الاسلامي ، جريدة عمان الثلاثاء 05فبراير 2013
12. شرف منصور ، نفد هيجل لليهودية ودلالته السوسيولوجية www.hekmah.org
13. شفيق شقير, نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر, http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b89d2831-2b46462f-9b5c-776d1b0edd80
14. عبد الاله بلقزيز ، دور الجماعة و السلطة في تكوين المجال السياسي ، مجلة التفاهم ، عمان .http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=61
15. عبد السلام شهيد عجمي ,الحكم الصالح في إطار نظرية ولاية الفقيه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر , مجلة كلية التربية , العدد 05 , حزيران 2011
16. عبير سهام مهدي , فلسفة الديمقراطية و آلياتها في فكر الإمام محمد باقر الصدر
17. عدد 13 آذار 2013 FCDAS.com

18. فؤاد إبراهيم نقد الذات الشيعية جدلية السياسية و العقدية ،شؤون سعودية soudiaffairs.net . www.islammoasser.org
19. محمد عابد الجابري ، الاصلاح السياسي بين واقعية "ارسطو"وسلفية محمد عبده ،جريدة الاتحاد ، الثلاثاء 17 اغسطس 2004
20. محمد عابد الجابري ، المستبد العادل بديلا للديمقراطية.
-http://www.aljabriabed.net/maj18_almustabidd.htm
21. محمود بلحاج ,جدلية العلم والدين في الخطاب الإسلامي , الحوار المتمدن- العدد: 3! 3 - "#$" % "$ % $& -)":'$
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=336938
22. هاني إدريس ,الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين . مجلة الكلمة,العدد(30),السنةالثامنة،شتاء2001م/1421هـ
http://www.kalema.net/v1/?rpt=266&art
23. هيثم مزاحم ، محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها ، جريدة الحياة ، 2011/09/03

ملخص

نحاول في هذه المذكرة معالجة إشكالية الدولة في الفكر السياسي الاسلامي الحديث و المعاصر من خلال ربطها بإشكالية الاستبداد بشقيه الديني و السياسي , خاصة عندما تحمل هذه الأخيرة – الدولة – مفهوم المذهب دينيا أو سياسيا , لأنه بالنسبة للفكر الاسلامي ما زال هناك ارتباط و على الدوام بين السلطة / الدولة والدين حتى أصبح لا يمكن إلا من خلاله – الدين- الأطلال على التاريخ أو فقه السياسة. لهذا حاولنا البحث عن الممارسة الأيديولوجية داخل الخطاب السياسي الاسلامي للدولة في مرحلة ما بعد التأسيس مركزين على مفهوم الاستبداد , هذا المرتكز على الخطاب الديني حيث نجد دوما الخطاب الاستبدادي يعود إلى مفاهيم دينية قرآنية كجماعة الايمان ضد جماعة الكفر وضرورة تطبيق شرع الله والمحافظة سنة نبيه، إلى طاعة أولى الأمر والجهاد في سبيل الله واستغلالها استغلالا حكم مع الزمن وحرك اللاشعوري السياسي الإسلامي نحو العمل على ترسيخها.

الكلمات المفتاحية :

الدولة؛ الفكر السياسي الإسلامي؛ الاستبداد؛ السلطة؛ الدين؛ الإيديولوجيا؛ الفكر السياسي الشيعي؛ الفقيه؛ ولاية الفقيه؛ اللاشعوري السياسي؛ المجال السياسي.

نوقشت يوم 13 نوفمبر 2013